DER GEIST
UND
DIE TRIEBE
EINE ELEMENTARPSYCHOLOGIE

VON

PAUL HÄBERLIN

PROF. ORD. AN DER UNIVERSITÄT BASEL

1 9 2 4

KOBER C. F. SPITTLERS NACHFOLGER IN BASEL

Digitized by Google

Copyright 1924 by Kober C. F. Spittlers Nachfolger, Basle

Digitized by Google

285228
DEC -5 1924
BI
·H113

MEINER FRAU

Digitized by Google

Teil her genommen ist und das größere Gewicht dieses Teils zum Ausdruck bringen soll.

Ich weiß im übrigen, daß es ein wenig gefährlich ist, auch heutzutage noch, in psychologischem Zusammenhang von „Geist" zu reden. Ich weiß aber auch, daß es dringend notwendig ist, und darum habe ich mich nicht gescheut, das anstößige Wort auch auf das Titelblatt zu setzen. Mißverständnisse, die sich von Anfang an einstellen könnten, werden hoffentlich im Verlaufe ernsthafter Lektüre verschwinden; ich verweise noch besonders auf das Schlußwort.

Basel, Juli 1923. Paul Häberlin.

Digitized by Google

INHALT

Seite

Vorwort V
Einleitung 1

I. TEIL: DIE FORM DES LEBENS

1. Kapitel: Das Individuum und das Leben . . 5
Die Voraussetzungen 5
Der Begriff der Individualität 6
Das Problem des Einzelindividuums 14
Das Individuum und das Universum 18
Die relative Konstanz des Individuums 28
Der Organismus 32
Das einfache Individuum 38
Kausalität und Originalität im individuellen Leben 43
Entstehung und Abstammung 46
Anlage und Konstitution 51
Aufbau und Abbau des individuellen Lebens 58
2. Kapitel: Die Handlung 72
Die verschiedenen Begriffe der Handlung 72
Subjekt und Objekt, Richtung und Ziel, Interesse und Energie der Handlung; Reaktion 77
Die Hauptphasen der Handlung 84
Die Handlung des organisierten Individuums 93
Ihre Erlebnisphase 98
Das Gefühl 104
Die Tat 110
Das Wissen 120
Wahrnehmung, Urteil, Wertung 127
Die sinnliche Gestalt des Objekts 132
Das Verstehen und das Vorstellen 142
Die Phantasie 156
Die innere Wahrnehmung 165
Die Reflexion 179
Modifikationen des Handlungsverlaufs 187
Die Ausdruckshandlung 196
3. Kapitel: Das Bewußtsein, das Unbewußte und das Physiologische 203
Bewußtsein und Nichtbewußtsein in äußerer Handlung . . . 203
Selbstbewußtsein 211

Digitized by Google

Seite

Das eigene Handeln als partiell oder ganz unbewußtes . . . 216
Arten des Unbewußten 229
Das unbewußt Gewordene und seine Bewußtseinsfähigkeit . 233
Die Erfahrbarkeit des Unbewußten 244
Das Unbewußte und das Physiologische 256

II. TEIL: DER INHALT DES LEBENS

4. Kapitel: Das Lebensinteresse und die Individuation 268
Der Tendenz-Gegensatz des Lebens 268
Der Einheitsfaktor des Lebensinteresses 274
Differenzierung und Individuation 278
Die Struktur der Wirklichkeit 293
Die Tendenzen des Individualinteresses 296
Der Einheitsfaktor im individuellen Interesse 301
Die Antinomie des individuellen Lebens 304
5. Kapitel: Die menschlichen Triebe 312
Der Begriff des Triebes 312
Der Beharrungstrieb 317
Seine Modifikationen 319
Der Veränderungstrieb in innerer Handlung 332
Der Liebestrieb 338
Seine Modifikationen 343
Das Verhältnis der Grundtriebe im Interesse 370
Fixierung und Uebertragung der Triebe 374
6. Kapitel: Der menschliche Geist 381
Die Triebe und das Einheitsprinzip 381
Das Erleben der individuellen Antinomie 393
Der Begriff des Geistes 407
Der Geist und die Faktoren des Interesses 408
Die geistige Idee und das Gewissen 418
Die Versuche der Erklärung des geistigen Lebens aus den Trieben 422
Die Auswirkung der Geistigkeit im inneren Leben 430
Das geistige Verhältnis zur Außenwelt 437
Geistig-ungeistige Kompromisse im äußeren Verhalten . . . 446
Kompromisse im inneren Verhalten 458
Das religiöse Erleben und die Frömmigkeit 470
Das sittliche Verhalten und seine Phasen 483
Das ästhetische Verhalten und seine Phasen 491
Zusammenfassung: Die individuellen Wurzeln der Kultur . . 500
Schlußbemerkung 505

Digitized by Google

EINLEITUNG

Psychologie ist, wie alle Wissenschaft, *universal* gerichtet. Ihr Gegenstand ist der psychisch und zwar persönlich gedachte Universalzusammenhang, ihr Material die Gesamtheit möglicher Wahrnehmungsgrößen im Sinne des persönlich Verstandenen, ihre Aufgabe: die Bearbeitung dieses Materials nach dem formalen Prinzip aller Wissenschaft (s. „Gegenstand der Psychologie"). Es liegt aber an der Begrenztheit unseres Verstehens sowohl als auch an gewissen Schranken des menschlichen Denkens, daß wir diese Aufgabe niemals restlos erfüllen können. So bleibt uns nur der ständig zu erneuernde Versuch, die psychische Wirklichkeit stückweise zu erfassen, mit aller Ungenauigkeit und Vorläufigkeit, die einem solchen Unternehmen anhaften müssen.

Das einzige Gebiet, auf welchem uns verstehende Wahrnehmung mit einiger Bestimmtheit möglich ist, ist dasjenige des *menschlich*-persönlichen Geschehens. Darum ist *anthropologische* Psychologie der einzige für uns aussichtsreiche Teil der Psychologie überhaupt, wenn wir von einer stets fragwürdigen und notwendigerweise in hohem Grade fragmentarischen Tierpsychologie einmal absehen wollen. Das Ziel der anthropologischen Psychologie ist: wenigstens das menschliche Geschehen in seinem Wahrheitszusammenhang zu erfassen. Dabei bleibt sie sich bewußt, daß auch dieses Ziel, genau genommen, unerreichbar ist. Denn alles Einzelne erweist sich endgültig erst im universalen Zusammenhang als wahr oder falsch, und da dieser universale Zusammenhang für uns nie herstellbar ist, müssen alle Teilsynthesen und alle unsere Wahrheitsentscheidungen hypothetischen und vorläufigen Charakter tragen. Endgültige Wahrheit läßt sich auf einem Teilgebiete nicht finden. So wird anthropologische Psychologie sich bescheiden müssen, in möglichst umfassender Hypothesis das menschliche Material zu einer organischen Einheit zu formen.

Digitized by Google

Sie wird aber gerade diese Aufgabe um so besser zu lösen imstande sein, je klarer sie sich in jedem Augenblick vergegenwärtigt, daß alles Menschliche und vorab alles persönlich Verständliche am Menschen nur einen Teil des Wirklichen ausmacht, und daß dieser Teil, um psychologisch erkannt zu werden, in persönlichen Zusammenhang mit allem andern gesetzt werden müßte. Wenn ihr auch diese universale Synthese höchstens in dürftiger und ungefährer Weise möglich sein mag, so wird jene Ueberlegung sie doch veranlassen, den Menschen und alles Menschliche jederzeit *grundsätzlich* sub specie universi (selbstverständlich im empirisch-wissenschaftlichen und nicht etwa im philosophischen oder im religiösen Sinne) zu betrachten und wenigstens so weit aus dem Ganzen begreifen zu wollen, als dies immer dem denkenden Geiste möglich ist. Eine beschränkte Möglichkeit dieser Art besteht ohne Zweifel. Wir wissen, daß alles Wahrgenommene psychisch gemeint ist, und daß es auch dort niemals gänzlich unverstanden ist, wo wir es nicht in bestimmter, persönlicher Weise verstehen („Gegenstand", 3. Kap.). In diesem nie ganz fehlenden Verstehen liegt die Möglichkeit jener freilich stets mehr oder weniger unbestimmt und jedenfalls hypothetisch bleibenden Einbeziehung des Menschlichen in die universale Wirklichkeit.

Wissenschaftlich notwendig ist solches Begreifen des Einzelnen aus dem Ganzen heraus auf alle Fälle. Die Naturwissenschaft ist sich längst darüber klar, insbesondere die Physik, und sie ist gerade dadurch zum Muster aller empirischen Wissenschaft geworden. Es wäre Zeit, daß die Psychologie von ihr lernte, wo es wirklich zu lernen gibt, statt materialbestimmte Methoden zu übernehmen, die für ihr andersartiges Material nicht passen. Die grundsätzlich universale Betrachtung ist für die Psychologie, wenn auch wegen der relativen Schranken des Verstehens schwieriger, so doch nicht weniger notwendig als für die Naturwissenschaft, und sie wird sich auch, im Rahmen ihrer Möglichkeit, nicht weniger fruchtbar erweisen. Um Erlaubnis zu universaler Hypothese oder Theorie braucht sie niemand zu fragen, wenn sie die Pflicht dazu hat und wenn eine Möglichkeit besteht, und keine Tradition wird sie hindern, dem näher zu kommen, was sie sein soll.

So wird denn auch unsere anthropologische Psychologie, trotz ihrer Einstellung auf den Menschen, den universalen Charakter aller Psychologie zu wahren suchen. Sie wird selbstverständlich nicht minder energisch an ihrem *psychologischen* Charakter festhalten. Das will heißen, daß sie den Menschen wie alles Menschliche ganz und ungeteilt als persönlich-seelischen Zusammenhang und *in* solchem

Digitized by Google

Zusammenhang begreifen möchte. Sie will also Ernst machen mit der Seele und beneidet niemand um den Anspruch einer „Psychologie ohne Seele", dies rühmende Eingeständnis psychologischer Schwäche. Sie weist ebenso bestimmt alles Heranziehen von sogenannten nicht-seelischen Naturtatsachen zur Herstellung von Zusammenhängen (Erklärung) ab, und sie möchte in diesem Punkte nicht weniger sauber und gewissenhaft sein als zum Beispiel die Physik, die ja auch nicht Persönlich-Seelisches zum Aufbau ihres Weltbildes verwendet. Kurz: sie will dem materialen wie dem formalen Prinzip der Psychologie, wie sie im „Gegenstand der Psychologie" dargestellt worden sind, treu bleiben, ohne Konzessionen und ohne Kompromisse. —

Anthropologische Psychologie, obwohl selber nur ein Bruchstück der idealen Psychologie, umfaßt ein sehr ausgedehntes Gebiet. Es reicht so weit als Kunde von Menschen möglich ist. Methodische Ueberlegungen führen zu einer Einteilung zunächst in Individual- und Sozialpsychologie. Die erstere ist voranzustellen, weil ihre Arbeit für alle sozialpsychologische Erkenntnis vorausgesetzt ist. Die vorliegende Arbeit will *allgemeine Individualpsychologie* sein. Es handelt sich darum, zunächst die Begriffe zu entwickeln, die geeignet erscheinen, das individuelle Leben in seinen *Grundzügen* oder *Elementen* zu erfassen. Wir verstehen unter Elementen nicht kleinste Bestandteile, sondern die funktionellen Ur-Eigentümlichkeiten gerade des Ganzen, die großen Züge des menschlichen Lebens, die dieses Leben überall und insofern allgemein charakterisieren, auch in allen seinen Einzelheiten, welche ihrerseits nichts als mehr oder weniger komplexe Modifikationen jener Wesenszüge sind. Das der Wahrnehmung Zunächstliegende sind ja gewiß nicht die so verstandenen Elemente, sondern eben ihre einzelnen Auswirkungen oder Modifikationen. Trotzdem muß es Sache einer *systematischen* Darstellung sein, von dem auszugehen, was zwar nicht für die Wahrnehmung, aber für das Leben selbst und daher auch für das Verständnis des Lebens das Erste und das Zentrale ist.

Ueber die Gestaltung dieser Elementarpsychologie, die sich im übrigen selber rechtfertigen möge, soll nur so viel vorausgesagt sein, daß gerade hier der Versuch möglichst umfassender, ja universaler Betrachtung unerläßlich war. Die Urfaktoren des menschlichen Lebens können weder einzeln noch in ihrer Zusammengehörigkeit begriffen werden, wenn sie nicht in ihrer universalen Bedeutung erfaßt sind. Was würde man von einer Physik sagen, die einen einzelnen Körper aus ihm allein begreifen wollte, ohne die an ihm festzu-

Digitized by Google

stellenden Eigentümlichkeiten in umfassenderem, ja universalem Zusammenhang zu betrachten? Die größere Schwierigkeit solchen Beginnens für die Psychologie darf nicht ein Vorwand dafür sein, den Versuch überhaupt nicht zu machen und damit das oberste Prinzip aller Wissenschaft von vornherein preiszugeben.

Die zu besprechenden Grundbegriffe betreffen einerseits die „Form", andererseits den „Inhalt" des Lebens. Form soll dabei nicht in irgendeinem emphatischen Sinne verstanden werden, etwa wie dort, wo man die Form eines Kunstwerks als das Wesentliche seinem Stoff gegenüberstellt. Form steht in dem hier gemeinten Sinne nicht einem zu gestaltenden oder gestalteten Stoff gegenüber, sondern dem Inhalt des Lebens. Als solchen bezeichnen wir die das Leben durchwaltenden *Interessen*, die sich in bestimmten Lebensformen aktivieren oder dokumentieren. Die Formbegriffe stellen zugleich die Zusammenhangsbegriffe dar, die Form schlechthin ist nichts anderes als der Zusammenhang selber, die formale Einheit des Lebens ist seine Einheit im Sinne des einheitlichen Zusammenhangs. Inhaltlich ist seine Einheit begriffen im Lebensinteresse schlechthin, dessen Modi die einzelnen Interessen sind, wie die einzelnen Formen Modifikationen oder Arten der Lebensform, also des Lebenszusammenhangs bedeuten. Wie Form und Inhalt zusammengehören, das wird aus der Darstellung selber hervorgehen.

Digitized by Google

I. TEIL

DIE FORM DES LEBENS

*

1. KAPITEL

DAS INDIVIDUUM UND DAS LEBEN

Die psychologische Wissenschaft vom Menschen tritt mit zwei Voraussetzungen über ihren Gegenstand an ihre Arbeit heran. Sie betrachtet den Menschen als ein Stück Wirklichkeit, und sie geht ferner von der Ueberzeugung aus, daß er mit aller übrigen Wirklichkeit in eindeutig bestimmtem Wirkungszusammenhang stehe. Die zweite Voraussetzung, nämlich daß alles Wirkliche einen einzigen, eindeutigen Funktionszusammenhang bilde, ist in dieser Form der gesamten Wissenschaft eigentümlich, nicht nur der Psychologie; für die Psychologie speziell charakteristisch ist nur, daß sie sich alles Wirkliche von vornherein in *persönlich-seelischer* Existenzform denkt, und daß daher für sie auch aller Zusammenhang als persönlich-seelische Verbundenheit zu denken ist. Sie befindet sich damit in relativem Gegensatz zur Naturwissenschaft, welche grundsätzlich alles Wirkliche und allen Wirklichkeitszusammenhang in unpersönlicher, dinglicher Weise auffaßt. Wie beide Betrachtungsweisen, die naturwissenschaftliche und die psychologische, begründet seien, wie sie untereinander zusammenhängen und welche von beiden dem Sinne der Tatsachenwissenschaft besser entspreche, das ist im „Gegenstand der Psychologie" (s. bes. das 4. Kap.) ausführlich dargelegt.

Die erste der genannten Voraussetzungen gehört im besonderen der Psychologie des *Menschen* an. Sie schließt wiederum zwei Positionen ein: daß der Mensch, mit dem anthropologische Psychologie sich beschäftigt, überhaupt Wirklichkeit sei, und daß er, mindestens als einzelner Mensch, nicht die ganze Wirklichkeit ausmache. Ohne

Digitized by Google

Annahme des Wirklichkeitscharakters hätte eine Wirklichkeitswissenschaft vom Menschen keinen Sinn, und ohne Annahme auch noch anderer Wirklichkeit neben dem einzelnen Menschen wäre jedenfalls eine als Individual- und Sozialpsychologie aufgefaßte Wissenschaft sinnlos. Beide Annahmen erscheinen dem allgemeinen Denken selbstverständlich. Die trotzdem notwendige Begründung gehört auch nicht hierher, in die Psychologie selber, sondern ist Sache derjenigen methodologischen, in ihren Grundlagen erkenntnistheoretischen Ueberlegungen, welche zur Aufstellung einer psychologischen Wissenschaft vom Menschen geführt haben (vgl. die Methodenlehre, auf welche im Vorwort hingewiesen ist).

Wenn nun der Mensch, sofern er Objekt psychologischer Untersuchung ist, von vornherein als Wirklichkeit gefaßt wird (und zwar als selber durchaus seelischer Bestandteil eines rein seelisch gedachten Universums), so will das natürlich nicht heißen, daß wir das, was über die Wirklichkeit des Menschen im einzelnen behauptet wird, ohne weiteres hinzunehmen bereit oder verpflichtet wären. Wir setzen nur voraus, daß der Mensch, dem die Untersuchung gilt, überhaupt zur Wirklichkeit gehöre, daß also den Meinungen über seine Beschaffenheit *möglicherweise* Wahrheitsbedeutung zukomme. Die Prüfung der einzelnen Meinungen behält sich die Wissenschaft vor, wobei sie, als psychologische Wissenschaft, selbstverständlich alle diejenigen von vornherein ausschließt, welche den Menschen anders denn als rein persönlich-seelische Wirklichkeit fassen.

Nun nimmt man den Menschen, wenn man seine Existenzform und zugleich sein Verhältnis zur übrigen Welt bezeichnen will, in der Regel nicht einfach als einzelnen besonderen Bestandteil der Welt, als ein „Stück Wirklichkeit", sondern man spricht von ihm als einem einzelnen „Wesen", einem *Individuum*. Es ist zu untersuchen, was damit gemeint und ob die darin liegende Auffassung gerechtfertigt sei.

Wir wissen (vgl. „Gegenstand", 2. Kap.), daß alles Wirkliche entweder als Funktion oder als Funktionssubjekt zu denken ist. Zur Funktion rechnen wir auch die Eigenschaft, weil sie nichts anderes als latente Funktion oder Funktionsweise bedeutet. Gehört also der Mensch zur Wirklichkeit, so ist er danach notwendig entweder selber Funktionssubjekt oder Funktion eines andern Subjekts. Indem wir ihm aber Individualität zubilligen, haben wir uns offenbar für die erste dieser Möglichkeiten entschieden. Denn wir verstehen unter Individuum nicht einfach ein einzelnes und damit besonderes Wirkliches schlechthin, sondern ein selbsttätiges „Wesen". Eine einzelne

Digitized by Google

Funktion ist auch ein besonderes Wirkliches, aber sie ist nicht Individuum, weil sie nicht ihrerseits als tätig, als Funktionsträgerin gedacht ist. Zwar spricht man gelegentlich auch von Funktionen oder Eigenschaften als von „individuellen" Größen. Aber wenn damit nicht einfach die Zugehörigkeit zu einem Individuum gemeint ist, so hat „individuell" hier doch nur die Bedeutung von einzeln oder besondersartig, im Sinne der Abgrenzung gegen anderes, und es soll damit nicht gesagt sein, daß die Funktionen Individuen in der Bedeutung der etwa dem Menschen zugeschriebenen Individualität seien. Eine Funktion kann daher wohl grammatikalisches Subjekt, Aussagesubjekt sein und so gewissermaßen bildlich, zum Zwecke plastischer verbaler Darstellung, als Individuum genommen werden, aber sie ist darum nicht zum „realen Subjekt" erklärt. Dies reale Subjekt aber meinen wir gerade, wenn wir von Individuum bzw. menschlichem Individuum sprechen.

Dieser Begriff des Individuums als des Funktionssubjekts ist nicht nur dem allgemeinen psychologischen Denken eigentümlich, er findet sich auch in der gesamten Naturwissenschaft. Freilich denkt Naturwissenschaft ihre Individuen in (möglichst) unpersönlicher Weise. Aber Subjekte bleiben sie doch, wenn man auch, um persönlich und also psychologisch klingende Ausdrücke zu vermeiden, lieber von Funktions*trägern* spricht. Noch in der am stärksten depersonalisierenden (zum Begriff der Depersonalisation vgl. „Gegenstand", 4. Kap.) Naturwissenschaft, der Physik, sind auch die einfachsten Individuen stets als Funktionssubjekte gedacht, und gerade die Subjekthaftigkeit macht ihre Individualität aus. Die Atome, oder was man als primitive Individuen an ihre Stelle setzen mag, sind stets in dem Sinne besondere Wesen, als sie eine besondere, ihnen speziell zugehörige Funktionalität besitzen (wobei die Funktionalität auch dann noch eine spezifische wäre, wenn man sich die Träger nur nach ihrer Lage verschieden dächte; denn die besondere Lage ist eben auch eine Besonderheit). Deutlicher tritt aber natürlich der Subjektcharakter aller gedachten Individualität in den weniger stark depersonalisierenden biologisch-physiologischen Naturwissenschaften hervor, und hier finden wir denn auch gelegentlich eine beinahe volle Bewußtheit über die Bedeutung des Individualbegriffs.

So bezeichnet *Tschermak* (Allg. Physiologie, I. Bd.) als erstes Charakteristikum alles „Lebenden" (gemeint ist damit alles biologische oder physiologische Individuum) die „Autonomie", und er versteht darunter die Selbstbewegtheit oder genauer die Selbstveränderung, jedenfalls aber die Selbsttätigkeit. Man darf sich nicht

Digitized by Google

dadurch stören lassen, daß der Autor diese Selbsttätigkeit als Charakteristikum speziell des *biologischen* Individuums auffaßt. Es konnte ihm wie vielen andern entgehen, daß sie jedem, auch dem nicht biologisch gemeinten Individuum eigentümlich ist, weil die „Autonomie" z. B. des chemischen Individuums durch die stärkere Entpersönlichung in der Denkweise der Chemie mehr oder weniger verschleiert wird. Wesentlich ist nur, daß die Autonomie hervorgehoben wird und daß sie deutlich als das eigentliche und übergeordnete Merkmal des Individuums erscheint, während erst die (bei Tschermak) nachfolgenden Bestimmungen (besondere Intensität und Doppelsinnigkeit der Selbstveränderung) die spezifischen Merkmale gerade des *biologischen* Individuums bezeichnen. — Auch *Schaxel* (Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie) stellt unter den Merkmalen der Individualität die Autonomie obenan, und die übrigen Bestimmungen, die er beifügt (Zielstrebigkeit, Regulation-Organisation, Korrelation usw.), sind in der Tat entweder im Begriff der Autonomie (Subjekthaftigkeit) bereits eingeschlossen oder bedeuten dann besondere Merkmale speziell der *biologischen* Individualität.

Der Name „Individuum" hat gelegentlich zu der Meinung geführt, das Wesentliche der Individualität, das was den Begriff ausmacht, bestehe in der „Unteilbarkeit". Die Meinung ist auch nicht unter allen Umständen falsch. Nur darf zuallererst Unteilbarkeit nicht in mechanischem, sondern sie muß in funktionellem Sinne verstanden werden, nämlich als Einheit der Funktionalität. Diese Einheit ist außerdem nicht gleichbedeutend etwa mit Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit, oder doch nur dann, wenn die letztere speziell als Mannigfaltigkeit von Funktionen (oder Eigenschaften), und wenn die Einheitlichkeit ihrerseits funktionell, als Zusammengehörigkeit in Einem Subjekt der Funktionalität gedacht wird. Unteilbarkeit ist also nur in dem Sinne charakteristisch für das Individuum, daß dieses die subjekthaft gedachte Einheit bestimmter einzelner Funktionen bzw. Eigenschaften bedeutet. Eben darum ist das Individuum, wie auch *Verworn* in seiner Physiologie mit Recht betont, nicht als das Unteilbare schlechthin zu bezeichnen — es kann, wenn es nicht ein „einfaches Wesen" (Monade) ist, sehr wohl „geteilt" werden, sogar so, daß aus der Teilung wieder Individuen hervorgehen (Beispiel der Hydra) —, sondern vielmehr als das „Ungeteilte", d. h. als das „Ganze", nämlich im Sinne der *funktionellen* Ganzheit oder Einheit. Das entspricht auch dem Wortsinn von „Individuum" besser als die Unteilbarkeit schlechthin. Individuum ist ein funktionelles

Digitized by Google

Ganzes, eine „Leistungs-Einheit" (Schaxel). Und wenn man so definiert, so sieht man mit aller Deutlichkeit, daß damit wiederum nichts anderes gemeint ist als die Subjekthaftigkeit. Das Individuum ist eine funktionelle Einheit, weil es Subjekt bestimmter Funktionalität ist, welche in ihm ihre Einheit hat. — Selbstverständlich ist das Subjekt von seiner Funktionalität nicht zu trennen noch umgekehrt. Das Individuum als Funktionssubjekt schließt seine Funktionalität ein. Individuum ist Funktionssubjekt samt seiner Funktionalität.

Wir sagten, die Individual-Einheit sei nicht schlechthin identisch mit Einheit in der Mannigfaltigkeit. Das gilt nun auch in dem Sinne, daß Mannigfaltigkeit überhaupt kein notwendiges Merkmal der Individualität ist. Zunächst ist zwar jede funktionelle Einheit einzelner 'Bestandteile', jeder Organismus, ein Individuum, aber nicht umgekehrt jedes Individuum notwendig ein Organismus. Wenn der Organismus Individuum ist, so ist er es nicht wegen der Mannigfaltigkeit, sondern deshalb, weil er Subjekt einer Funktionalität ist. Daß diese Funktionalität im Falle des Organismus in Organfunktionen differenziert ist, ist durchaus nebensächlich und gehört nicht zum Individualcharakter. Ist sie aber differenziert, so ist es allerdings für das Individuum charakteristisch, daß sie in aller Mannigfaltigkeit einheitlich ist, was aber nichts anderes heißt, als daß sie Funktionalität Eines Subjekts ist. Die Subjekthaftigkeit ist ausschlaggebend, und nicht die Zusammengesetztheit. Darum läßt sich ein einfaches, nichtmannigfaltiges Individuum sehr wohl denken, und seine Einfachheit, also Nichtorganisiertheit, ist durchaus kein Hindernis für die Individualität. Der Organismus ist nur ein Spezialfall des Individuums. Wo ein Zusammengesetztes organisiert ist, da ist es Individuum, und dieser Charakter kommt ihm zu wegen seiner Organisiertheit, die nichts anderes bedeutet als — in diesem Fall Mannigfaltiges einigende — Subjekthaftigkeit.

Nicht einmal in dem Sinne spielt Mannigfaltigkeit für den Individualbegriff eine Rolle, daß das Individuum jedesmal eine Einheit — ganz abgesehen von einzelnen Bestandteilen oder Organen — verschiedener Eigenschaften oder Einzelfunktionen sein müßte. Denken wir uns ein einfaches, unzusammengesetztes Wesen, das sich in einer einzigen einfachen Funktion erschöpfte, so wäre es, ausschließlich wegen seiner Subjekthaftigkeit, ein Individuum, obwohl keine Mannigfaltigkeit, nicht einmal diejenige verschiedener ihm zugehöriger Funktionen, und also auch keine Einheit in der Mannigfaltigkeit in Frage käme. Wo solche Einheit vorkommt, ist sie ein *Aus-*

Digitized by Google

druck der Subjekthaftigkeit. Ausschlaggebend für den Begriff der Individualität ist aber nicht dieser oder ein anderer Ausdruck, sondern ganz allein die Subjekthaftigkeit als solche. So bekennt auch *Schaxel*, obschon er die (geeinte) Mannigfaltigkeit für ein durchgehendes Kriterium der Individualität zu halten scheint: „Nur das Zurückgehen auf die Einheit des Ich in der Persönlichkeit ermöglicht das Verständnis dessen, was gemeint wird." Die „Einheit des Ich in der Persönlichkeit" ist offensichtlich nichts anderes als das nächstliegende Beispiel der Subjekthaftigkeit überhaupt, auf die es unter allen Umständen ankommt.

Dieser Subjektcharakter also ist gemeint, wenn wir dem Menschen nicht nur Wirklichkeit schlechthin, sondern Individualität zubilligen. Wir betrachten den Menschen als selbsttätigen Träger von Eigenschaften und Funktionen, die ihm speziell zugehören. Wir sprechen von *seinen* Eigenschaften und seinen Funktionen. All das ist innerhalb der psychologischen Betrachtungsweise selbstverständlich persönlich-seelisch gemeint. Subjekt ist persönliches Subjekt, Funktion ist persönliche Funktion, also Handlung. Als *psychologisches* Individuum ist uns der Mensch persönlich gemeintes Handlungssubjekt.

Machen wir uns einmal diese allgemein übliche Meinung über den Menschen zu eigen, ihre Kritik uns noch vorbehaltend, so leuchtet ein, daß es von hier aus widersinnig ist, von einer (anthropologischen) „Psychologie ohne Seele" zu reden, oder gar zu fordern, Psychologie habe sich nur mit den seelischen „Erscheinungen", aber nicht mit der Seele zu befassen. Seelische Phänomene können, wenn der Ausdruck einen Sinn haben soll, doch nichts anderes bedeuten als Eigenschaften oder Funktionen des (menschlichen) Subjekts, und mit „Seele" kann nichts anderes gemeint sein als dies Subjekt, sofern es eben psychologisch gefaßt ist (Zum Begriff der Seele vgl. des Verf. „Der Leib und die Seele", Basel 1923). Nun wissen wir, daß mit aller Funktionalität ihr Subjekt notwendig mitgesetzt ist. Jede Aussage über ein „psychisches Phänomen" ist zugleich eine Aussage über ein psychisches Subjekt (Seele), dessen Funktion das Phänomen ist. Wenn wir einen Handlungsverlauf oder einen Teil davon (z. B. eine Empfindung oder eine Phantasie; über das Verhältnis solcher Phänomene zur Handlung s. 2. Kap.) beschreiben, so beschreiben wir jedesmal die Art, wie das Subjekt unter bestimmten Bedingungen agiert, wir beschreiben also ein Stück der Eigenart des Subjekts, mithin der Seele selber. Und mit der vollkommenen Erkenntnis der tatsächlichen und möglichen seelischen „Erscheinungen" eines Menschen wäre dieser Mensch selber, seine Seele selber, erkannt. Jede

Digitized by Google

Beschäftigung mit seelischen Phänomenen ist Beschäftigung mit der Seele selbst als ihrem Subjekt. So kann es unmöglich eine „Psychologie ohne Seele" geben. Die einzige Spur von Sinn, die sich in diesem Ausdruck finden läßt, liegt in der Tatsache, daß man sich nicht mit der Seele „für sich" beschäftigen kann, nämlich ohne sich zugleich mit ihren Funktionen zu beschäftigen. In der Tat gibt es weder für die Erfahrung noch für die Wissenschaft eine „nackte" Seele, ein Subjekt ohne Funktion. Wir können die Seele nicht beschreiben als dadurch, daß wir ihre Funktionen oder Funktionsweisen beschreiben. Aber damit haben wir nicht die Seele aus dem Spiel gelassen; wir beschreiben sie immer mit.

Eben darum kann in psychologischem Zusammenhang die Seele auch nicht irgendwie „geleugnet" werden. Sie ist in jeder psychischen Erscheinung gegenwärtig und existiert daher ebenso realiter wie diese Erscheinung selbst. Man kann nicht die Realität einer Empfindung oder einer Ueberzeugung behaupten und zugleich diejenige der Seele leugnen; denn Empfindungen u. dgl. sind entweder überhaupt nicht oder sie sind Funktionen einer realen Seele. — In diesem Zusammenhange muß wohl auch der unüberlegten Meinung gedacht werden, welche der menschlichen Seele wohl eine Art von Existenz zuschreibt, aber nicht eine *empirisch*-reale, sondern eine „lediglich metaphysische". Man hält dafür, es gebe wohl so etwas wie eine Seele, aber sie liege nicht im Bereiche der erfahrbaren Tatsächlichkeit, sondern sei nur „auf spekulativem Wege" zugänglich — womit dann zugleich eine Art Mißtrauen gegen alle Aussagen über die Seele verbunden zu sein pflegt. Wir wollen einmal von dem unverantwortlichen (wenn auch durch die Philosophiegeschichte scheinbar sanktionierten) Gebrauch absehen, der hier und in analogen Fällen von dem Ausdruck „metaphysisch" gemacht wird, und uns nur mit dem negativen, als dem wesentlich hierhergehörigen, Teil der zitierten Meinung befassen: die Seele liege außerhalb der Erfahrbarkeit. Wem die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Funktion und Funktionssubjekt, gerade in der Erfahrung oder vielmehr schon in der Wahrnehmung, einmal klar geworden ist, der sieht die Unhaltbarkeit der These ohne weiteres ein. Indem wir von irgendeinem seelischen Phänomen erfahren, erfahren wir zugleich von der Seele. Denn das Phänomen ist ja nichts anderes als die Seele in einer ihrer Funktionsweisen. Man kann nicht einer Funktion empirische Wirklichkeit zusprechen, ohne dieselbe Wirklichkeit ihrem Subjekt zuzuerkennen. Zur empirisch-realen Funktion gehört ein empirisch-reales Funktionssubjekt, und alle erfahrungsgemäßen Aussagen über irgend-

Digitized by Google

welche psychischen Größen sind Erfahrungssätze über die Seele selbst. Empirische Erkenntnis der Seele ist genau so weit und so gut möglich wie empirische Erkenntnis ihrer Funktionalität, also der psychischen Phänomene. Die Seele gehört durchaus im gleichen Sinne der Erfahrungswelt an wie irgendeine Empfindung, ein Motiv, eine Eigenschaft.

Es sollte überflüssig sein, erscheint aber nach gewissen Erfahrungen notwendig, zu betonen, daß mit diesen Feststellungen durchaus keine erkenntnistheoretische Position bezogen, z. B. ein erkenntnistheoretischer „naiver Realismus" gelehrt sei. Wir stellen nicht und beantworten nicht die Frage, mit welchem Rechte wir dies oder jenes für wirklich halten oder diesen und jenen Wirklichkeitsbegriff haben. Mag unter dieser erkenntniskritischen Fragestellung die Wirklichkeit der empirisch festgestellten, wahrnehmungsgemäßen Tatsächlichkeit und der ganze empirische Wirklichkeitsbegriff der Erfahrung wie der Erfahrungswissenschaft problematisch werden und damit auch die Wirklichkeit der Seele fraglich sein: das alles hat uns hier nicht zu kümmern. Denn wir treiben nicht Erkenntniskritik, sondern empirische Psychologie, und haben daher nichts weiter zu tun, als auf dem Boden des Wirklichkeitsbegriffs der empirischen Wissenschaft — sei er auch problematisch oder „naiv" — folgerichtig zu denken und die Synthese der Wahrnehmungen zu vollziehen. So sagen wir ja auch nicht, die Seele sei „an und für sich", also nach irgendeinem absoluten oder einem nicht mehr „naiven" Wirklichkeitsbegriff, wirklich. Wir sagen nur, sie sei in demselben Sinne wirklich wie irgendein empirisch für wirklich gehaltenes Phänomen, also nach dem Wirklichkeitsbegriff der Wahrnehmung, von dem sich derjenige der gesamten Tatsachenwissenschaft nicht unterscheidet (wie im „Gegenstand der Psychologie", Kap. 2 und 3. Anhang, gezeigt worden ist); die psychologische Wissenschaft, sofern sie mit dem Menschen als einem Individuum rechnet, könne also der Seele, und zwar der durchaus empirisch-wirklich verstandenen Seele nicht entraten, noch liege diese Seele außerhalb ihres Bereichs.

Das ganze Gerede sowohl von der „seelenlosen" Psychologie wie von der Nichterfahrbarkeit der Seele stellt sich dem, der die historischen Zusammenhänge kennt, als eine völlig unangebrachte Verbeugung vor der — erst noch mißverstandenen — naturwissenschaftlichen Denkweise dar, und steht im Zusammenhang mit dem im Uebereifer und in Unklarheit über die wissenschaftlichen Prinzipien zu weit getriebenen oder doch auf Abwege geratenen Lernenwollen

Digitized by Google

der jungen Psychologie. Ihre Anlehnung an die Naturwissenschaft hatte insofern einen guten Sinn, als diese das formal-wissenschaftlich weiter entwickelte Gebilde darstellte. Formal war sehr viel zu lernen: die ausgebaute Methodik der Forschung, die Anpassung der Methode an das Material, vor allem aber die Universalität des Denkens, d. h. der angestrebten Synthese. Leider ist gerade in dieser Richtung sehr wenig gelernt worden. Ja statt die Begriffe und die Arbeitsmethode dem der Psychologie eigentümlichen, persönlich-psychischen Material entsprechend zu gestalten, wie es die Naturwissenschaft mit immer steigender Reinheit gegenüber ihrem, unpersönlich gedachten, Material getan hat, kopierte man die fremde, für andersartigen Stoff geschaffene Denk- und Arbeitsweise, und verfiel man so gerade in den Fehler, den die verehrte Naturwissenschaft seit den Tagen Galileis langsam überwunden hatte.

Man glaubte, nur naturwissenschaftliche Methode sei wissenschaftliche Methode und wollte daher die depersonalisierende Begriffsbildung in die Psychologie einführen, nicht bedenkend, daß Psychologie mit persönlicher Betrachtungsweise steht und fällt. Naturwissenschaft kann mit einem persönlich gedachten Subjekt, wie es die Seele darstellt, gewiß nichts anfangen und hat damit nichts zu schaffen. Sie ist um so reiner, je folgerichtiger sie ihre Welt unpersönlich denkt. Psychologie aber ist um so reiner, je konsequenter sie *ihre* Welt gerade persönlich denkt. Unseelisches, ja Unpersönliches, muß sie ebenso erbarmungslos ausschalten, wie Naturwissenschaft alle persönlich gedachten Faktoren allmählich ausgeschaltet hat. Hat sie also mit Subjekten zu tun — und sie hat immer damit zu tun —, so dürfen es nur persönlich gedachte Subjekte, Seelen, sein. Aber die Psychologie schielt noch immer nach dem Beifall der Naturwissenschaft, der ihr übrigens nur von deren schlecht orientierten Vertretern beschieden sein kann. Muß sie schon, verschämt, zugeben, daß sie sich mit persönlich-psychischen Phänomenen beschäftige, so möchte sie doch eben nur von „Phänomenen" sprechen, aber ja nicht von der Seele; das klänge allzu nicht-naturwissenschaftlich. Aber Psychologie *ist* nun einmal nicht Naturwissenschaft, und wenn sie mit der genannten Art von Phänomenen zu tun hat, so hat sie eben mit der Seele zu tun. Wer ihr deshalb den Charakter der Tatsachenwissenschaft absprechen wollte (was viele Psychologen zu fürchten scheinen), der wüßte nicht, was Tatsachenwissenschaft ist, und wäre er z. B. als Vertreter der Naturwissenschaft noch so tüchtig. — Wann wird Psychologie sich endlich auf sich selbst und auf die Grundlagen aller Wissenschaft besinnen?

Digitized by Google

Wann wird sie, damit zugleich, ihre Selbständigkeit und — s. v. v. — ihre Würde finden?

Wir kehren zum Begriff der Individualität zurück. Dem Menschen Individualität zuschreiben, heißt ihn als Funktionssubjekt, hier genauer: als seelisches Subjekt auffassen. Das ist zugleich der Begriff der Persönlichkeit, denn Persönlichkeit ist nichts anderes als Individuum in psychologischer Betrachtung. — Aus den Voraussetzungen der anthropologischen Psychologie wissen wir, daß sie den Menschen als einen *Teil* der Wirklichkeit denkt, ein Besonderes oder Einzelwirkliches, neben dem es anderes Wirkliches gibt. Wir betonen noch einmal, daß diese Besonderheit mit dem Begriff der Individualität nicht zusammenfällt. Es kann etwas ein Einzelnes oder Besonderes sein, ohne Individuum zu sein, und es ist umgekehrt Individualität möglich, welche nicht Einzel-Individualität, nicht Sonderwirklichkeit ist. So ist eine einzelne Funktion sicher ein Besonderes, aber sie ist nicht Individuum. Und andererseits kommt der Individualcharakter nicht nur einem Einzelwesen, sondern auch der Wirklichkeit als ganzer zu (s. noch unten). Individualcharakter ist Subjektcharakter; Einzelheit oder Besonderheit hat damit nichts zu tun.

Dem Menschen allerdings kommt, nach der bisher geschilderten Auffassung, beides zu: Besonderheit und Individualität. Er ist darnach ein Einzel- oder *Sonderindividuum*. Und man hat sich, weil man vorzugsweise den Menschen im Auge hatte, wenn man von Individualität sprach, daran gewöhnt, unter Individualität ziemlich allgemein den Spezialfall der *Sonder*-Individualität zu denken. Nur so konnte die Meinung sich festsetzen, die Besonderheit gehöre zur Individualität als solcher, ja der Individualcharakter falle mit dem Besonderheitscharakter zusammen. — Nun könnten wir uns trotz der Unrichtigkeit dieser Meinung und trotz der Gefährlichkeit jenes Sprachgebrauches, gerade nachdem wir nun über das tatsächliche Verhältnis Bescheid wissen, dem Sprachgebrauch anschließen, weil er nun einmal existiert und weil ja menschliche Individualität, die für uns im Zentrum der Betrachtung steht, in der Tat zugleich Sonderindividualität ist. Allein es liegt in diesem Begriff des Einzelindividuums eine eigentümliche Problematik, mit der wir uns erst noch auseinanderzusetzen haben. Damit schreiten wir zugleich zur Kritik der bisher lediglich dargestellten Auffassung, welche dem Menschen überhaupt Individualität zubilligt.

Um die Problematik zu verstehen, müssen wir etwas ausholen und uns vor allem an die der wissenschaftlichen Psychologie eigentümliche prinzipielle Auffassung von der Wirklichkeit erinnern, wie sie

Digitized by Google

im „Gegenstand der Psychologie" dargestellt und begründet worden ist. Darnach ist alles Wirkliche seinem Wesen nach seelisch und zwar persönlich-seelisch. Wo es unserer Wahrnehmung oder Erfahrung nicht so erscheint, da handelt es sich um einen Mangel unseres Verstehensvermögens, der uns nicht gestattet, bis zum vollen Wesen des Wirklichen durchzudringen, sondern uns nur jene ungefähre Einsicht erlaubt, kraft welcher wir von Natur und Naturvorgängen im Sinne unpersönlichen Geschehens reden. Einem vollkommenen Verständnis würden alle Naturvorgänge sich ebenso als persönliches Geschehen enthüllen, wie etwa gewisse in naturhafter Auffassung „physiologisch" genannte Vorgänge des Menschen sich der Selbsterfahrung oder dem verstehenden Blick des Beobachters als Handlungen, Motive, Gefühle, Empfindungen offenbaren. Vor allem hat die sinnlich-körperliche Einkleidung, in welcher wir fremdes Geschehen wahrnehmen, nichts mit der Wirklichkeitsform dieses Geschehens selber zu tun. Diese Wirklichkeitsform ist die persönlich-seelische (Wirklichkeit wieder durchaus als empirische verstanden, *vor* jeder erkenntniskritischen Stellungnahme!), und die gesamte Körperlichkeit ist nichts anderes als die Wahrnehmungsform, unter welcher Wirkliches einem *fremden* Beobachter erscheint, also die Fremdform oder Erscheinungsform, die nicht einmal am Wesen haftet, geschweige daß sie mit diesem Wesen identisch wäre. Alle Sinnlichkeit der Wahrnehmung ist in diesem Sinne Symbol, nichts anderes (Näheres im „Gegenstand", 3. Kap.).

Aber das ist nur die eine, nämlich die materiale Seite des wissenschaftlich-psychologischen Weltbildes a priori. Das Bild wird vervollständigt durch das aller empirischen Wissenschaft und damit auch der Psychologie eigentümliche formale Prinzip, nach welchem alles Wirkliche einen einzigen, universalen, eindeutig bestimmten Zusammenhang im Sinne der funktionellen Einheit bildet (vgl. den Eingang dieses Kap.). In speziell psychologischer Wendung, also unter Einbeziehung jener persönlichen Auffassungsweise, heißt das, daß alles wirkliche Geschehen einen einzigen Handlungszusammenhang, alles wirkliche „Sein" ein persönliches Ganzes bilde: das universale Handlungssubjekt, dessen persönliche Funktion das gesamte Geschehen ist. So ist die Wirklichkeit von vornherein als die universale Persönlichkeit gedacht, das universale seelische *Individuum*. Es hat kein anderes Individuum neben sich und ist also nicht ein besonderes oder einzelnes Individuum, sondern *das* Individuum schlechthin. — Dies die Grundlage aller wissenschaftlich-psychologischen Arbeit.

Digitized by Google

Wie stellt sich von hier aus der Mensch, überhaupt das Einzel-Individuum, dar? Als Einzelnes ist es ein Teil, und zwar selbstverständlich ein funktioneller oder organischer Teil der Gesamtwirklichkeit. Aber kann es dann noch *Individuum*, Funktions-Subjekt, sein? Hier stoßen wir auf die Problematik des Begriffs Sonder-Individuum. *Widerspricht* nicht die Besonderheit, von der wir bisher erst erkannt hatten, daß sie nicht notwendig zur Individualität gehöre, geradezu dem Individualcharakter, der doch Subjektcharakter ist? Und bedeutet so Einzel-Individuum nicht einen Widerspruch in sich selbst? — Wenn es so sein sollte, dann könnte offenbar der Individualcharakter des Menschen, den wir bisher mit der allgemeinen Auffassung angenommen haben, nicht festgehalten werden. Denn vom Charakter der Besonderheit oder Einzelheit können wir im Zusammenhang anthropologischer Psychologie auf keinen Fall absehen, weil die Sonder-Existenz des Menschen zu den Voraussetzungen dieser Psychologie gehört. Wenn also Sonderheit und Individualität sich nicht vertragen sollten, so müssen wir für den Menschen den Individualcharakter fallen lassen; denn dieser ist von der Psychologie nicht vorausgesetzt, sondern nur von der allgemeinen Ansicht behauptet.

Wir sahen früher, daß alles Wirkliche entweder als Funktion (bzw. Eigenschaft) oder als Funktionssubjekt zu denken ist. Jetzt wissen wir, daß jedenfalls die Wirklichkeit als ganze Funktionssubjekt ist. Fraglich ist aber, ob auch Einzelnem in der Wirklichkeit Subjektcharakter zukomme. Nehmen wir einmal, wie bisher, an, daß ein Einzelwirkliches (z. B. der Mensch) seinerseits Funktionssubjekt sei, so muß dies Einzelsubjekt doch im funktionellen Verbande des universalen Individuums gedacht werden. Alle Funktion oder Eigenschaft des Einzelwesens ist also jedenfalls auch Funktion oder Eigenschaft des Universums, weil dieses das Subjekt schlechthin aller wirklichen Funktionalität ist. Das Einzelwesen kann sich also zum Ganzen nicht anders verhalten wie das Organ zum Organismus. Wir verstehen unter dem Organ einen Träger bestimmter Funktionen, die wegen der Zugehörigkeit des Organs zum Organismus zugleich, ja „eigentlich", Funktionen dieses Organismus sind. Im Organ oder durch es handelt das Ganze, in unserem Fall also das universale Individuum. Nur in dieser Weise ist der Mensch mit seiner Funktionalität zu denken, wenn er ein Sonderwirkliches ist.

Aber ist solche Organ-Individualität überhaupt noch Individualität im Sinne der Subjekthaftigkeit? Ist nicht das Organ nur scheinbares Subjekt „seiner" Funktionen, die in der Tat Funktionen des uni-

Digitized by Google

versalen Subjektes sind? Wenn durch das Organ das Ganze handelt, und zwar auf eine bestimmte, für das Organ charakteristische Weise, dann bedeutet offenbar das Organ (das wir natürlich hier als psychisches Organ denken müssen) überhaupt nichts anderes als eine bestimmt besonderte Handlungs-Möglichkeit des Universums, eine Handlungs-Potenz, die in der einzelnen Organfunktion aktiviert wird. Besonderte Handlungsmöglichkeit ist aber ein anderer Name für *Eigenschaft*, und so stellt sich das als Funktionsträger gedachte Einzelwirkliche (z. B. der Mensch) einfach als besondere Eigenschaft der universalen Persönlichkeit dar. Die „Handlung des Menschen" ist dann, in universaler und also wissenschaftlicher Betrachtung, nichts anderes als eine (partielle) Aktivierung der in der Eigenschaft (dem Menschen) festgelegten universalen Handlungsmöglichkeit. Und sofern der Mensch, überhaupt das Einzelne, selber wieder verschiedene Eigenschaften besitzt, stellt er eine komplexe Eigenschaft des Universums dar, einen selber wieder differenzierten Organismus sekundärer Ordnung.

Man sieht, daß für das universale Denken der Mensch in der Tat nicht mehr ohne Einschränkung Individuum ist. Er ist nur cum grano salis Subjekt zu nennen, nämlich in Ansehung der ihm besonders immanenten Funktionalität und unter Absehen von seinem Verhältnis zum Universum, dem gegenüber er Eigenschaft und also nur scheinbares Subjekt ist. Er ist, im ganzen genommen, sekundäres, abhängiges, sozusagen beauftragtes, jedenfalls uneigentliches Subjekt, also bedingtes Individuum. Subjekt oder Individuum schlechthin, im eigentlichen Sinne des Wortes, ist allein die universale Persönlichkeit.

Es scheint darnach, daß doch die „Psychologie ohne Seele" schließlich Recht behalte. Wenn Seele so viel ist wie psychologisch gefaßtes Subjekt, und wenn der Mensch nicht im eigentlichen Sinne Subjekt ist, dann gibt es auch keine menschliche Seele im vollen Sinne des Wortes. In der Tat ist dies die Konsequenz wissenschaftlichen Denkens. Aber man darf nicht nur diese eine, sozusagen negative Seite betonen. Der Mensch ist zwar nicht *das* Subjekt, aber er ist *Organ*-Subjekt, ist selber integrierender Bestandteil des universalen Subjekts und nimmt daher mit allem Wirklichen Anteil an dessen Subjekthaftigkeit. Wenn der Mensch handelt, so handelt zwar das Universum in ihm, aber er repräsentiert gerade mit Bezug auf diese Handlung das Universum. Alles Einzelwirkliche ist seinerseits eine „Seite" des universalen Subjekts. Und somit hat der Begriff der menschlichen Seele doch einen Sinn. Sie ist nicht *die*

Digitized by Google

Seele noch überhaupt Seele schlechthin, aber sie ist Organ-Seele und damit integrierender Bestandteil der universalen Seele. In jedem Menschen ist das Universum gegenwärtig, auf eine bestimmte Weise, und jede Menschenseele ist ein Modus der Seele schlechthin. Die menschliche Seele ist der Ausdruck der Organ-Zugehörigkeit des Menschen zum universalen Subjekt.

So muß es bei der Ablehnung einer (anthropologischen) „Psychologie ohne Seele" bleiben. Wer von seelischen Phänomenen des Menschen spricht, der spricht damit zugleich von der menschlichen Seele. Diesen Satz hat unsere Kritik des Individualbegriffs nicht umgestoßen. Sie hat nur gelehrt, die menschliche Seele nicht als Seele im vollkommenen Sinne der unbedingten Subjekthaftigkeit, sondern im Organsinne aufzufassen. Und selbst wenn man diese Organseele, da sie nicht Seele schlechthin ist, überhaupt nicht mehr Seele *nennen*, sondern diesen Namen für die universale, „eigentliche" Seele reservieren wollte, so gäbe es trotzdem nicht eine Psychologie ohne Seele. Denn jede Aussage über irgendein psychologisch gefaßtes Phänomen wäre doch eine Aussage über das Subjekt dieses Phänomens, also (unter Ausschaltung der menschlichen Seele) über die universale Seele selbst. — Ganz ebenso bleibt natürlich das bestehen, was über die Empirizität der Seele gesagt worden ist. Die Seele ist im gleichen Erfahrungssinne wirklich wie irgendeine Empfindung oder ein Gedanke. Und zwar gilt das nicht nur von der menschlichen Seele, sondern auch von der Seele schlechthin. Wollte also jemand die menschliche Seele wegen ihres Organcharakters nicht Seele nennen, so hätte er in psychologischem Zusammenhang doch stets mit einer *realen* Seele zu rechnen, nämlich mit der eigentlichen, universalen Seele.

Es ist nun aber wahrscheinlich, daß trotz dieser Abwehr schiefer Konsequenzen das allgemeine Denken sich mit der entwickelten Auffassung des Menschen nicht ohne weiteres befreunden kann. Man möchte an der vollen, unbedingten Subjekthaftigkeit oder Individualität des Menschen festhalten, und das ist in Anbetracht hartnäckiger subjektiver Wünsche, die nicht selten das Gewand sittlicher Notwendigkeiten tragen, wohl zu begreifen. Bevor wir uns indessen mit den aus solchem Widerstreben heraus etwa möglichen Einwänden befassen, ist es nötig, den Eigenschaftsbegriff, so wie er auf den Menschen Anwendung finden kann, noch etwas zu präzisieren.

Das Universum, als Träger aller überhaupt möglichen Funktionen, besitzt mehr als nur diejenigen Handlungsmöglichkeiten, die in

Digitized by Google

einem seiner Zustände (über diesen Begriff s. noch unten) in Form von *präsenten* Eigenschaften oder also Organen gegenwärtig sind. Sein „Leben" erschöpft sich ja nicht in einem bestimmten Universalzustand, sondern es wandelt sich in neue Zustände, von denen jeder einen strukturellen Organismus von Handlungsmöglichkeiten darstellt. Jeder wirkliche Zustand umschließt also nur eine Auswahl von Eigenschaften. Diese in einem Zustand gegenwärtigen Eigenschaften heißen wir präsent zum Unterschied von denjenigen Handlungsmöglichkeiten, die zwar im Universum liegen, aber im momentanen Zustand nicht (oder noch nicht) gegenwärtig sind. Die präsente Eigenschaft charakterisiert sich dadurch, daß die in ihr gegebene Funktionsmöglichkeit für die Aktivierung in einzelnen Funktionen *bereit steht.* Das Individuum kann in jedem Moment nur entsprechend diesen präsenten Eigenschaften handeln, die Funktionsweise der nichtpräsenten Eigenschaften steht der Aktivierung im Moment nicht zur Verfügung. Man nennt daher die präsenten Eigenschaften wohl *Dispositionen.* Das Individuum ist in jedem Moment zu denjenigen Funktionen disponiert, die potentialiter in seinen präsenten Eigenschaften gegeben sind. Wenn wir nun vom „Menschen" sprechen, so meinen wir damit den einem bestimmten Universalzustand angehörenden Menschen. Als solcher bedeutet er eine für diesen Zustand präsente Eigenschaft, kurzweg eine Disposition der universalen Persönlichkeit. Alle Zustandsbildung des Universums ist Bereitstellung gewisser Eigenschaften, Dispositionsbildung, und jeder Mensch ist, als Bestandteil eines Gesamtzustandes, eine (selber komplexe) bereitgestellte Eigenschaft.

Aber nun zum Widerstand gegen diese ganze Auffassung. Als Organ des Universums würde man den Menschen vielleicht noch gelten lassen. Aber man sträubt sich mindestens gegen die Gleichsetzung von Organ und (dispositioneller) Eigenschaft. Es wird also zunächst notwendig sein, diese Gleichsetzung ausführlich zu rechtfertigen.

Schaxel (a. a. O.) nennt einmal die Organe „die energetischen Mittel als Werkzeuge der Entelechie", wobei Entelechie für ihn im Grunde nichts anderes bedeutet als die psychologische Fassung des Funktionssubjekts, das er schamhaft — statt Seele — auch wohl „Psychoid" nennt. Also wäre Organ so viel wie Funktionsmittel des (organisierten, differenzierten) Individuums. Aber es wird nicht deutlich, ob der Autor dieses Mittel als Eigenschaft (funktionelle Disposition) oder als etwas anderes denkt. Wir lassen daher seine Definition vorläufig beiseite und knüpfen an das an, was von vorn-

Digitized by Google

herein klar und nicht zu bestreiten ist: daß das Organ, für uns speziell der Mensch, einen „Teil" des Organismus, für uns des Universums, bildet. Aber das Organ ist offenbar nicht Teil schlechthin, sondern Teil in einem ganz bestimmten Sinne. Nicht jedenfalls im Sinne mechanischer Teilung, so daß man es einfach aus dem Ganzen herausnehmen könnte. Sondern eben organischer, funktioneller Teil, der als solcher im Verbande des Ganzen und nur in ihm existiert. Das Ganze ist ja als Individuum, als Funktionseinheit gedacht, es ist als solches ungeteilt, und wenn es trotzdem „teilbar" ist, so würde doch jede Teilung nicht nur das Gesamt-Individuum als solches verändern, sondern auch jedem durch die Teilung isolierten Organ den Organcharakter rauben, es also als Organ zerstören. (Auch wenn man eine Hydra teilt, so kann zwar der Teil unter Umständen wieder als Individuum existieren, aber er existiert nicht mehr als Organ des früheren Individuums, sondern ist etwas anderes geworden.) So können die Organe eines Organismus Teile nur in dem Sinne heißen, daß sie zum (ungeteilten) Ganzen gehören und *in* diesem Ganzen je eine Besonderheit bedeuten. Aber eine Besonderheit in keinem andern als im funktionellen Sinne, d. h. so, daß jedes Organ eine besondere Seite (dieser Ausdruck trifft die Sache besser als „Teil") der Funktionsmöglichkeit des Ganzen repräsentiert. Das organisierte Ganze ist in seine Organe nicht geteilt, sondern die Funktionalität des Ganzen ist in seinen Organen besondert, differenziert. Stets ist das Ganze ungeteiltes Funktionssubjekt; aber es umfaßt verschiedenartige Möglichkeiten der Funktion, und jedes Organ stellt eine dieser Möglichkeiten dar. Die Funktionalität des Organs ist eine differente Modifikation der Funktionalität des Ganzen, das Organ selbst eine besonderte Funktionsmöglichkeit des Ganzen.

Dies aber ist genau das, was wir unter (präsenter) Eigenschaft verstehen. Auch Eigenschaft kann nicht anders definiert werden denn als eine im Verbande des Subjekts besonderte Funktionsmöglichkeit. In den Eigenschaften differenziert sich die Gesamtpersönlichkeit, und die Eigenschaft ist in genau demselben Sinne „Teil" des Individuums, wie es oben vom Organ behauptet wurde. So hat sich bisher kein Merkmal des Organs gezeigt, das über die Merkmale der Eigenschaft hinausginge.

Aber vielleicht führt die Wortbedeutung von „Organ" weiter? Organ ist Mittel, Werkzeug (vgl. die eben zitierte Definition von *Schaxel*). Aber Werkzeug in welchem Sinn? Ganz offenbar nicht ein dem Subjekt fremdes, außerhalb des Individuums liegendes Werkzeug, sondern eines, das zum (organisierten) Individuum selbst

Digitized by Google

gehört, in dieses einbezogen ist und es mit konstituiert. Also ein „immanentes" Werkzeug oder Mittel zu bestimmter Funktion (und durch sie zu bestimmten „Zwecken"). Aber damit sind wir wieder genau bei der Eigenschaft bzw. Disposition. Auch sie ist Mittel (Medium) und daher Werkzeug zu bestimmter Funktion. Das Individuum handelt in der Art und Richtung seiner Organe; es handelt in genau demselben Sinne nach Art und Richtung seiner Dispositionen. Nur das *äußere* Werkzeug eines Handlungssubjekts könnte nicht als seine Eigenschaft bezeichnet werden; es wäre aber auch nicht sein Organ. Im universalen Individuum vollends gibt es überhaupt keine äußeren, sondern nur immanente Medien der Funktion; es sind seine präsenten Eigenschaften, zugleich seine Organe.

Wir sehen ein Haupthindernis für die allgemeine Anerkennung dieses wahren Verhältnisses der Begriffe Eigenschaft und Organ in dem Mangel an konsequentem psychologischem Denken. Wenn man in psychologischem Zusammenhang von Eigenschaft spricht, so wird man darunter ohne weiteres eine psychische Eigenschaft denken, also eine unsinnliche Größe, eine in ihrer seelischen Wirklichkeitsform geschaute Funktionsmöglichkeit. Würde man, ebenfalls in psychologischem Zusammenhang, unter Organ ebenso selbstverständlich ein *psychisches* Organ denken, ein rein seelisch gefaßtes Medium der Funktion, so müßte unsere Gleichsetzung ohne weiteres einleuchten. Aber man bleibt in der Debatte nicht innerhalb der psychologischen Betrachtungsweise. Man stellt sich unter Organ nicht, wie es doch für eine psychologische Untersuchung notwendig ist, einen rein seelisch gefaßten funktionellen Bestandteil eines seelisch gefaßten Funktionsganzen vor, sondern wohl in der Regel einen irgendwie sinnlich oder körperhaft gedachten Teil eines körperlichen Ganzen. Man abstrahiert nicht konsequent von aller Erscheinungsform, und nur so kann es kommen, daß das Organ für etwas anderes als die Eigenschaft gehalten wird. Das eine Mal denkt man rein psychologisch, das andere Mal hält man sich an die sinnliche Form oder denkt man naturwissenschaftlich. Wir nennen das Nervensystem ein Organ und meinen damit etwas anderes gesagt zu haben als mit Eigenschaft, weil wir die letztere psychologisch, das Nervensystem aber naturwissenschaftlich denken. Für die konsequent psychologische Betrachtung bedeutet aber das Nervensystem ein seelisches Organ, dessen sinnliche Erscheinung für die Sache selbst gar nicht in Betracht kommt. Umgekehrt erscheint jede (seelisch verstandene) Eigenschaft dem fremden Beobachter in sinnlicher Weise (sofern sie ihm überhaupt erscheint) und kann natur-

Digitized by Google

wissenschaftlich gefaßt werden — ohne deshalb aufzuhören eine Eigenschaft zu sein. So erscheinen die verschiedenen peripherrezeptiven Eigenschaften des Menschen (vgl. „Der Leib und die Seele") sinnlich-körperlich und werden naturwissenschaftlich als „Sinnesorgane" gefaßt. Die gemeinte Wirklichkeit ist beidemal dieselbe, nur das eine Mal psychologisch, im Zusammenhang mit der Persönlichkeit, das andere Mal naturwissenschaftlich, im Zusammenhang des (depersonalisierten) physiologischen Organismus gesehen. Sobald man sich dazu entschließen könnte, innerhalb der psychologischen Ueberlegung auch unbeirrt psychologisch zu denken, d. h. wissenschaftlich zu bleiben, erschiene jedes auch physiologisch gegebene Organ in seiner psychischen Bedeutung (selbst dort prinzipiell, wo diese Bedeutung nicht verstanden werden könnte) und wäre dann seelisches Organ, immanentes psychisches Funktionsmedium, und dann wäre die Einsicht selbstverständlich, daß Organ und Eigenschaft nicht verschiedene Größen sind.

Vielleicht wird diese Einsicht aber auch noch von einer anderen Seite her erschwert. Wenn man von Eigenschaft spricht, so pflegt man sich bewußt zu sein, daß diese Eigenschaft nicht selber den eigentlichen Subjektcharakter besitzt, sondern eben nur sekundäres oder bedingtes Subjekt der zugehörigen Funktionen ist. Während man das Organ schon eher als „selbständigen" Träger seiner Funktionen auffaßt, ihm also so etwas wie eigene Individualität zubilligt. Aber es ist klar, daß hier ein Fehler vorliegt. Wer das Organ „selbständig" denkt, denkt es nicht als Organ. Wer es aber als Organ denkt, für den verschwindet der eigentliche Subjektcharakter und das Organ stellt sich dann im Verhältnis zum Organismus nicht mehr anders dar als die Eigenschaft im Verhältnis zum Individuum. Denn aus der Eigenschaft gehen die zugehörigen Funktionen in demselben Sinne hervor wie aus dem Organ: durch das Medium der Eigenschaft handelt das Individuum selbst, wie wir es uns denken, wo wir von Organ sprechen. Und die Eigenschaft ist, wie das Organ, funktionell differenzierter Bestandteil des eigentlichen Subjekts.

Eben weil man, mit Unrecht, dem Organ höhere „Selbständigkeit", mehr oder andersartige Subjekthaftigkeit zubilligt als der Eigenschaft, möchte man den Menschen wohl vielleicht als Organ, nicht aber als „bloße Eigenschaft" des Universums gelten lassen. Man verzichtet aus bestimmten (genau besehen immer unsachlichen, wenn auch oft moralisch notwendig erscheinenden) Gründen nicht gerne auf den eigentlichen Subjektcharakter, die volle Individualität, des Menschen. Aber dann wäre es offenbar nötig, nicht nur seinen

Digitized by Google

Eigenschafts-, sondern auch seinen Organcharakter zu leugnen. Wer das täte, wäre wenigstens konsequent. Aber er stellte sich dann außerhalb aller wissenschaftlichen Denkweise, auf einen Boden, auf dem wir ihm in wissenschaftlich-psychologischem Zusammenhang nicht folgen können. Für uns muß es dabei bleiben, daß der Mensch, wenn anders er „ein Stück Wirklichkeit" und nicht die gesamte Wirklichkeit ist, nur ein organischer Teil, ein (seelisches) Organ und damit eine Eigenschaft der universalen Persönlichkeit sein kann, welcher Persönlichkeit allein der uneingeschränkte Subjektcharakter zukommt. Nur dem kann der Mensch als Subjekt schlechthin erscheinen, dessen Blick nicht über ihn hinausgeht, der also, ohne Bild gesprochen, nicht universal denkt. Wer ihn im Verbande des Ganzen sieht, der kann prinzipiell in keinem anderen Sinne von „seinen" Funktionen sprechen als man etwa auch sonst von den Funktionen eines Organs oder einer Eigenschaft spricht. Wir reden von der Funktion des Blattes, aber wir wissen dabei, daß es sich um Funktion der Pflanze als ganzer handelt, deren, für diese Funktion allerdings unentbehrliches, Organ das Blatt ist. So reden wir auch wohl von der Tätigkeit des Verstandes, ebenfalls wissend, daß es sich um Tätigkeit des ganzen Menschen handelt, dessen Organ (Eigenschaft) der Verstand ist. Nicht anders sollten wir von der Funktion des Menschen als solchen sprechen. Wir sollten uns bewußt sein, daß sie Funktion des Universums ist, dem freilich der Mensch als integrierender und für diese Funktionsweise unentbehrlicher organischer oder eigenschaftlicher Bestandteil angehört, so daß er das „nächste" Subjekt jener Funktion ist, aber nicht das „letzte", das Subjekt schlechthin.

Gerade von diesen letzten Bemerkungen aus ergibt sich vielleicht eine Möglichkeit, dem noch immer Widerstrebenden eine Brücke zur wissenschaftlich notwendigen Auffassungsweise zu bauen. Es gibt zweifellos Grade oder Stufen der „Selbständigkeit" des Organs (das wir nun stets, in psychologischer Denkweise, als dispositionelle Eigenschaft fassen), so zwar, daß einzelne Organe des Universums andern funktionell übergeordnet sind und dann im Gesamtorganismus „mehr bedeuten" und gewissermaßen der vollen Subjekthaftigkeit näher kommen. Jedes übergeordnete Organ spielt für die ihm eingeordneten die Rolle des (nächsten) Subjekts, des Individuums schlechthin. So kann z. B. *Verworn* in seiner Physiologie von „Graden oder Stufen der Individualität" sprechen und als Beispiel die Reihe „Zelle, Gewebe, Organ (im speziellen Sinne des in biologischem Zusammenhang gewöhnlich unter Organ verstandenen komplexen oder

Digitized by Google

höheren Organs), Person" aufstellen. Leider hat er die Reihe nicht bis zum höchsten, unbedingten, rein subjekthaften Individuum fortgesetzt, dem Universum selbst. Sonst hätte er auch sehen müssen, daß alle jene gestaffelten Individuen eben „uneigentliche" Individuen sind. Aber der Hinweis auf solche Abstufung ist geeignet, dem Bedürfnis nach „Selbständigkeit" des Menschen entgegenzukommen. Er zeigt, daß Organ und Organ wenigstens der Bedeutung nach zweierlei ist.

In der Tat hat ja der Mensch die Verfügung über die ihm unterstellten Organe, wenigstens sofern sie ihm eingeordnet sind (s. unten), ist also ihnen gegenüber insofern selbständiges Subjekt. Er ist nur nicht absolut selbständiges, nicht unbedingtes Subjekt, weil er selbst einem höheren Organismus eingeordnet ist. Und gewiß muß sich diese Bedingtheit seines Subjektcharakters auch schon als Beschränkung in der „Herrschaft" über seine eigenen Organe zeigen. Denn diese sind zwar *seine* Organe, aber sie sind zugleich Organe des Universums und unterstehen daher nicht ausschließlich den Bedingungen des Menschen, sondern auch denen aller übrigen Wirklichkeit. Jedes Organ eines Einzelwesens steht nicht nur im Individualzusammenhang dieses Wesens, sondern durch dies Wesen hindurch im Universalzusammenhang, ja es ist auch noch sozusagen direkt, für sich allein, den Gesamtbedingungen des Wirklichen eingefügt. Darum besitzt der Einzelorganismus nie die *volle* Verfügung über seine Organe, sondern er teilt sich in diese Verfügung mit der gesamten übrigen Wirklichkeit. Gerade darin liegt die Bedingtheit seines Individualcharakters gegenüber der Individualität des Universums, welches, da es nichts außer ihm gibt, die Verfügung über seine Organe restlos besitzt.

Andererseits darf nicht vergessen werden, daß eben wegen des allwaltenden Zusammenhangs die Wirksamkeit des Menschen nicht auf seine eigenen Organe beschränkt ist. Er konstituiert ja mit die Wirklichkeit, und deshalb wirkt er in allen Funktionen, auch wenn sie nicht Funktionen seiner eigenen Organe sind, mit. So wenig wie er ohne das Ganze und ohne alles andere Wirkliche ist, ist dieses selbst ohne ihn. Sein Handeln ist Handeln des Universums, aber es ist trotzdem sein Handeln und wäre so nicht ohne ihn. Ja er ist an allem universalen Geschehen beteiligt, auch dort, wo es nicht „sein" Handeln ist. Daraus ergibt sich auch seine relative Selbständigkeit gegenüber anderem Einzelwirklichen. Alles dies Andere ist Organ wie er selbst. Die Organe sind untereinander im universalen Persönlichkeitszusammenhang verbunden, und zwar strukturell-korrelativ wie genetisch-kausal. Darin ist Selbständigkeit wie Be-

Digitized by Google

dingtheit des Einzelnen begriffen. Der Mensch wäre und handelte nicht so wie er ist und handelt, wenn nicht alles andere so wäre wie es ist und gewesen ist. Aber dies Andere wäre ebenfalls nicht so wie es ist oder sein wird, ohne das Sosein des Menschen.

Wir sind von der Frage ausgegangen, ob der Mensch, wenn er Wirklichkeitsbestandteil sein soll, zugleich als Individuum aufgefaßt werden könne, und haben diese Frage in gewissem Sinn negativ beantwortet: ein Einzelwirkliches kann nicht Individuum schlechthin, sondern nur Organ- oder Eigenschaftsindividuum sein. Der Ausdruck Einzelindividuum (oder „Individuum" im Sinne des Einzelindividuums) ist also nur dann erlaubt und auch für den Menschen zutreffend, wenn man „Individuum" in diesem bedingten Sinne faßt und sich des Verhältnisses zum Individuum schlechthin, dem universalen, bewußt bleibt. Dann mag man sich immerhin dem allgemeinen Sprachgebrauch anschließen, welcher unter Individuum, wie früher hervorgehoben wurde, in der Regel das uneigentliche, besondere Individuum versteht. So mag auch für uns in Zukunft diese Wortbedeutung gelten; es kommt ja nicht auf das Wort an, sondern darauf, daß man die wahren Verhältnisse kennt.

In den Begriffen des Organs oder der Eigenschaft ist nun aber die Stellung des Menschen zur Gesamtwirklichkeit erst nach der einen, der strukturellen Seite bestimmt. *Genetisch* betrachtet verhält sich der Mensch zum Universum anders als das Organ des Einzelorganismus zu diesem Strukturganzen. Das Universum ist das einzige Wirkliche, das Individuum (nun also, dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechend, als Einzelindividuum oder bedingtes Individuum verstanden) ist stets *ein* Wirkliches neben anderm. Darum ist das Individuum direkt stets nur für seine eigenen Funktionen Subjekt, und auch für diese nicht Subjekt im absoluten Sinne, während das Universum Subjekt, und zwar unbedingtes und alleiniges Subjekt, aller überhaupt vorkommenden Funktionen (und Eigenschaften oder Organe) ist. Jeder koexistente Weltzustand bildet eine in sich differenzierte und strukturell eindeutig zusammenhängende Eigenschaftlichkeit des universalen Subjekts, nämlich die im Moment präsente, zur Aktivierung bereitgestellte. Die Bereitstellung gerade dieses Eigenschafts- oder Organsystems ist ihrerseits das Werk des universalen Subjekts, geschieht also durch Funktion des Universums als des einzigen Subjekts aller wirklichen Zustände und alles Werdens von Zuständen. Das Universum schafft aus dem Schoße seiner Funktionsmöglichkeiten

Digitized by Google

überhaupt je eine besondere, in sich wieder differenzierte Disposition des Handelns; das ist der jeweils vorhandene Weltzustand. Dieser selbst und alles, was ihm an differenten Eigenschaften angehört, ist allein durch das universale Subjekt bewirkt; denn ein anderes Bewirkendes als die Wirklichkeit selbst gibt es nicht (wir sprechen immer vom Standpunkte der empirischen Wissenschaft aus).

So kommen wir dazu zu sagen, alles Einzelwirkliche sei ein *Gebilde* des Universums, gebildet als zum Handeln bereite Eigenschaft und deshalb als Handlungsorgan des universalen Individuums. Nicht dasselbe läßt sich von den Organen des Einzelindividuums sagen. So wenig wie dieses Individuum für seine Funktionen das eigentliche Subjekt ist, so wenig sind seine Eigenschaften oder Organe im strengen Sinn *seine* Gebilde. Es ist bei ihrer Bildung zwar beteiligt, aber nur als Organ des Universums, das immer das eigentliche Bildende ist, — was sich ja auch strukturell, mit bezug auf die früher hervorgehobene nur bedingte und unvollständige „Abhängigkeit" des Organs von seinem Sonderindividuum zeigt. Jedenfalls kann das Organ des Einzelindividuums nicht schlechthin als sein Gebilde bezeichnet werden, aber alles Einzelne ist schlechthin Gebilde des Universums. So decken sich nicht vom Gesichtspunkt des Einzelindividuums, wohl aber von dem des universalen Individuums aus sachlich die Begriffe der Eigenschaft (des Organs) und des Gebildes. Jedes Organ (jede Eigenschaft) ist Gebilde, jedes Gebilde ist aber auch Organ des Universums, dispositionelle Eigenschaft. Denn das Gebilde des Universums ist stets *im* bildenden Subjekt und bleibt in ihm, es entwindet sich nie seiner Verfügung, es kann ihm nicht fremd sein noch fremd werden. Aus der Wirklichkeit als solcher kann nichts Wirkliches hinaustreten noch kann es außerhalb sein. Anders verhält es sich mit den Gebilden eines Sonderindividuums. Wenn dieses etwas schafft oder bildet, so kann das Gebilde zwar ein „inneres" Gebilde und damit sein Organ sein, es kann aber auch außer ihm liegen und sich dann, mehr noch als es für das innere Gebilde gilt, seiner Verfügung entziehen.

Der Mensch ist wie Eigenschaft so Gebilde des Universums, und zwar selbstverständlich inneres Gebilde, im Individualzusammenhang des bildenden Subjekts verbleibend. Dieses Verhältnis darf daher niemals nach Analogie etwa äußerer Gebilde gedacht werden, wie sie als Gebilde von Einzelwesen vorkommen. Der Mensch steht nie und mit keinem Teil seiner Wirklichkeit *neben* dem Uni-

Digitized by Google

versum noch hat er neben diesem irgendwelche Sonderfunktionalität. Er ist genetisch wie strukturell dem universalen Individuum vollkommen eingegliedert.

Ehe wir nun aber die im Begriff des Gebildes vorläufig bezeichnete genetische Stellung des Menschen weiter verfolgen, ist es nötig, das früher skizzierte allgemeine Weltbild der Psychologie nach einer Seite hin zu ergänzen. Psychologie denkt, wie übrigens alle empirische Wissenschaft, die Welt als universalen Funktionszusammenhang, als funktionelle Einheit. Dieser Zusammenhang ist aber als *zweidimensionaler* gedacht, als Strukturzusammenhang der koexistent zuständlichen Einzelwirklichkeiten einerseits und als genetischer Zusammenhang (Werdenszusammenhang) der verschiedenen Zustände untereinander (s. „Gegenstand", 2. Kap.). Die genetische oder zeitliche Dimension ist gegeben mit dem Funktionscharakter des Wirklichen, die strukturelle mit der Differenzierung der Wirklichkeit in jedem Zustand. Strukturzusammenhang ist nichts anderes als (funktionelle) Einheit in der Differenzierung, Werdenszusammenhang bedeutet gleichviel wie (funktionelle) Einheit des Ausgangs- und des Endpunktes der Funktion. (Vgl. noch das 2. Kap. „Die Handlung", und im 4. Kap. die Ausführungen über die Individuation). Wo ein Individuum differenziert ist, da bildet es ein Strukturganzes, wo es handelt und damit seine Zuständlichkeit verändert, da bildet es einen Werdenszusammenhang.

Sofern nun das Universum einen Zustand als besonderen Komplex von Handlungsmöglichkeiten bereitstellt, ihn als Gesamtgebilde schafft, ist dies Gebilde die Grundlage neuer Funktion. Wir sagen, das Universum schaffe den Zustand „zum Zwecke" neuer Funktionalität, neuen Bildens. Jedes Gebilde ist Etappe im Gesamtwerden, ist zugleich Ergebnis des früheren und Anfang des neuen Werdens. So ist auch ein einzelnes Gebilde an seinem Teil „Uebergang" von einer geschehenen in eine geschehende Funktionalität. Nicht anders der Mensch. Er ist gebildet in der „Absicht", durch ihn eine neue und eigenartige Funktionalität, ein neues Werden, zu inaugurieren. Er dient bestimmten Zwecken des Universums, und eben insofern ist er Organ. Als Gebilde ist er „verwirklichte" Absicht, als Eigenschaft (Disposition) ist er selber neue Absicht des universalen Individuums. Erst damit ist seine genetische Stellung vollständig bezeichnet. Unter strukturellem Gesichtspunkt ist er Eigenschaft und zugleich Organ, in genetischer Betrachtung ist er Gebilde und zugleich Absicht.

Digitized by Google

Die bisher entwickelte Auffassung des Menschen stützt sich ausschließlich auf die Prinzipien bzw. das Weltbild apriori der wissenschaftlichen Psychologie einerseits und auf die Annahme der individuellen Sonderwirklichkeit des Menschen andererseits. Damit hängt es zusammen, daß alles bisher Festgestellte nicht nur für den Menschen, sondern für jedes Einzelwirkliche im Sinne des Sonderindividuums gilt, daß es also den Menschen nicht als Menschen speziell charakterisiert. Zu einer spezielleren Charakteristik bedürfen wir neuen Materials, und dieses ist nur aus dem Wahrnehmungsgegebenen zu gewinnen. Wir haben auch im bisherigen schon Wahrnehmungsmaterial verwendet. Denn der Satz von der *individuellen* (subjekthaften) Sonderexistenz des Menschen entstammt nur nach einer Seite (Sonderexistenz) den Voraussetzungen der anthropologischen Psychologie, nach der anderen Seite (Subjekthaftigkeit) ist er ein Erfahrungssatz. Wir haben diesen empirischen Beitrag auf seine Berechtigung untersucht und ihn soweit zugelassen, als er sich mit den wissenschaftlichen Voraussetzungen verträgt. So wurde die Subjekthaftigkeit in den bedingten oder uneigentlichen Individualcharakter des geschaffenen Organs modifiziert. Wir sind damit so verfahren, wie Wissenschaft überhaupt mit den Ergebnissen der Wahrnehmung verfahren muß: sie sind so zu verarbeiten, daß eine universale Synthese im Rahmen des durch die wissenschaftlichen Prinzipien gegebenen Weltbildes möglich wird, womit dann, wie wir wissen (s. „Gegenstand" 1. Kap.) zugleich die Unvereinbarkeiten der Erfahrung überwunden werden. So wird es auch in Zukunft zu halten sein. Wissenschaftliche Psychologie kann die bestimmenden Merkmale des Menschen nicht aus ihren Prinzipien herausspinnen, sie bedarf des Wahrnehmungsmaterials; aber sie kann dies Material nicht ungeprüft übernehmen, sondern muß es ihren Prinzipien entsprechend bearbeiten bzw. auswählen.

Einer der nächsten allgemeinen Erfahrungssätze über den Menschen, die sich der Prüfung darbieten, ist der Satz von der relativen *Konstanz* des menschlichen Individuums gegenüber der Veränderung um es her und auch gegenüber den Veränderungen an ihm selber. Man stellt sich unter dem Menschen etwas mindestens verhältnismäßig Bleibendes oder Dauerndes vor, mehr noch: etwas bis zu einem gewissen Maße *Gleich*bleibendes, eben Konstantes. Dies im Gegensatz zu anderen, ausgesprochen flüchtigen Wirklichkeitsbestandteilen, wie auch im Gegensatz zur Flüchtigkeit einzelner Eigenschaften und namentlich Funktionen des Menschen

Digitized by Google

selber. Damit ist ihm ein neues Charakteristikum verliehen, über das der Besonderheit und der Individualität hinaus. Jedenfalls liegt eine auch nur relativ gedachte Konstanz nicht im Begriff der Eigenschaft oder des Organs, also des dem Menschen bisher zugebilligten bedingten Individualcharakters. Es ließe sich eine Eigenschaft (des Universums), also eine Einzelindividualität, denken, die im Moment ihrer Entstehung ihrerseits sich vollständig aktivierte und in der Aktion sich vollständig erschöpfte, so daß sie als Sonderexistenz verschwände. Der Mensch scheint anderer Art zu sein. Er scheint in seiner Individualität über die einzelnen Aktivierungen hinaus zu bleiben und mindestens bis zu einem gewissen Maße auch „derselbe" zu bleiben. Er scheint ein relativ konstantes Gebilde zu sein. Irgendwie scheint er, wenigstens für die Zeit seines „individuellen Lebens" (schon in diesem Begriff steckt die Konstanz) der Veränderung enthoben zu sein, und man wird sich das meist so vorstellen, daß wenigstens einzelne seiner Eigenschaften oder „Charakterzüge" sich gleichbleiben.

Soll untersucht werden, was von dieser allgemeinen, erfahrungsgemäßen Auffassung sich wissenschaftlich halten lasse, so ist es abermals nötig, den Blick vorerst vom Menschen weg auf das Universum als ganzes zu lenken. Das Universum ist die Wirklichkeit im Sinne des alleinen Funktionssubjekts samt all seiner Funktionalität in Eigenschaften und Funktionen. Die Funktion selbst ist (vgl. noch das 2. Kap.) Veränderung des Zustandes, also der präsenten Funktionsmöglichkeit, und zwar Selbstveränderung des Universums, das in all seinen Zuständen als genetische Einheit bleibt. Jeder Gesamtzustand ist ausgedrückt durch die sämtlichen präsenten Eigenschaften (Dispositionen), welche unter sich je eine strukturelle Einheit bilden. Kein Zustand, als ganzer genommen, ist irgendwie „dauernd", sondern jeder geht momentan, d. h. in der absoluten Zeiteinheit, in einen neuen Gesamtzustand über, und so ist die Wirklichkeit in ständiger Veränderung. Dieser Satz wird einiger Aufklärung bedürfen. Zunächst ist festzustellen, daß er kein Erfahrungssatz ist, — obschon er durch die Erfahrung stets neu „bestätigt" werden kann. Er ist ein Satz a priori, der mit dem empirisch-wissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit gegeben ist. Denn Wirklichkeit ist nach diesem Begriff wahrnehmbare Wirklichkeit. Wahrnehmbar ist aber Wirklichkeit nur als Wirklichkeit in Funktion (vgl. „Gegenstand", 2. und teilweise 3. Kap.). Es gibt für die Empirie kein „nacktes Subjekt", kein Subjekt ohne Funktion, und auch die Eigenschaft ist nur in und mit der Funktion

Digitized by Google

wahrnehmbar. Eine nichtfunktionierende Wirklichkeit existiert nicht, weder für die einzelne Wahrnehmung noch für die empirische Wissenschaft; Wirklichkeit ist immer Wirklichkeit in Funktion. — Funktion ihrerseits ist aber Veränderung, vom Subjekt aus Selbstveränderung, Veränderung der präsenten Eigenschaftlichkeit, des Zustandes. Also ist empirische Wirklichkeit stets Wirklichkeit in Veränderung, nicht „ruhende" Wirklichkeit. Genauer noch: alles Wirkliche steht im funktionellen Zusammenhang. Jede Einzelveränderung ist also nur möglich im Zusammenhang einer Gesamtveränderung. Ein Zustand kann sich nie nur nach einem seiner Teile verändern, die Veränderung betrifft stets den ganzen Zustand in allen seinen Teilen (s. noch weiter unten über qualitative und quantitative Veränderung).

So ergibt sich, daß die Wirklichkeit, mit der empirische Wissenschaft es zu tun hat, nicht anders gedacht werden kann als in ständiger Veränderung auf der ganzen Breite der Zuständlichkeit begriffen. Diese nimmerruhende und alles ergreifende Veränderung, aufgefaßt als „autonome", d. h. aktive, funktionelle Selbstveränderung, ist gerade das, was wir unter *Leben* verstehen. Empirische Wirklichkeit ist „lebende" Wirklichkeit, ihre Selbstveränderung ist ihr nimmer stillstehendes, alles durchdringendes Leben.

So hat kein Zustand und keiner seiner Bestandteile irgendwelche Dauer, kein Organ, keine Eigenschaft, kein Gebilde, keine Absicht, so sehr dies der Erfahrung zu widersprechen scheint. Auch der Mensch kann in keinem seiner Teile von der ständigen Veränderung ausgenommen sein, und wenn die Erfahrung so etwas wie Konstanz oder partielle Unverändertheit zu lehren scheint, so muß sie jedenfalls in einer Weise ausgelegt werden, die dem „Lebensprinzip" nicht mehr widerspricht.

Das ist möglich durch den Begriff der *relativen* Veränderung. Sobald man das, was die Erfahrung als relative Konstanz zu lehren scheint, nicht im Sinne der Nichtveränderung gewisser Partien oder Charakterzüge auffast, sondern im Sinne ständiger und zwar durchgehender, aber nicht absoluter Veränderung, dann läßt sich die Erfahrung wissenschaftlich verwerten. Nichts im Leben bleibt „eine Zeitlang" so bestehen wie es ist, Zustand geht ständig in neuen Zustand über, und Zustand ist von Zustand stets verschieden. Aber die Verschiedenheit, so sehr sie die Totalität des Zustandes oder also eines bestimmten Gebildes ergreift, braucht trotz dieser Totalität nicht *absolute* Verschiedenheit zu sein. Die sich ablösenden Zustände können sich beliebig ähnlich sein; absolut verschieden

Digitized by Google

wären sie nur dann, wenn sie einander vollkommen unähnlich wären. Relative Veränderung heißt Veränderung im Sinne nur relativer Ungleichheit der sich ablösenden Zustände.

Wird die durch die Erfahrung nahegelegte sogenannte Konstanz des menschlichen Individuums so verstanden, nämlich als ständige aber nur relative Veränderung des *ganzen* Menschen, dann wird der Erfahrung ihr Recht und zugleich dem wissenschaftlichen Denken. Der Mensch ist ein ständig in seiner Totalität sich veränderndes Gebilde; aber die Veränderung ist nur relativ und ist in diesem Sinne mit relativer Konstanz gleichbedeutend. Was dem oberflächlichen Blick als Bleibendes erscheint, ist ein sich so Wandelndes, daß die sich folgenden Zustände untereinander verhältnismäßig ähnlich sind. Die im Menschen vorliegende Absicht des Universums realisiert sich ständig und macht neuer Absicht Platz; aber die sukzedierenden Absichten sind untereinander „verwandt". Die relative „Konstanz" offenbart sich so als *Kontinuum* von verwandten Zuständen in den Eigenschaften sowohl wie in ihren Strukturbeziehungen. Das Maximum der in der Wirklichkeit vorkommenden „Konstanz" ist immer noch Veränderung, aber Veränderung in kleinsten Schritten.

So ist der Mensch nicht in irgendeinem seiner Teile unveränderlich noch tatsächlich jemals unverändert. Nichts an ihm ist daher unvergänglich, ja alles vergeht ständig, und zwar nicht erst mit dem „Tode" (s. später), sondern während seines ganzen Lebens. Aber in dieser Veränderung liegt eine gewisse Kontinuität, eine Konstanz in diesem relativen Sinne. In dieser Kontinuität „erhält sich" das Individuum, aber eben nicht so, daß es dasselbe bliebe, sondern so, daß es, als Ganzes in der Zeit betrachtet, ein genetisches Kontinuum darstellt. Man darf also nie anders als höchstens in bildlichem Sinne von einem unveränderlichen neben einem veränderlichen „Faktor" im Menschen sprechen. Die Redeweise ist gefährlich, weil sie immer wieder an absolute Konstanz einzelner Partien denken läßt. Will man Konstanz und Veränderlichkeit einander gegenüberstellen, die Relativität der Veränderung (oder der Konstanz) also in zwei „Faktoren" ausdrücken, so würde man besser die Konstanz als Schranke der Veränderung, diese als Schranke der Konstanz bezeichnen, stets sich erinnernd, daß weder der Konstanz noch der Veränderung je die entsprechende Schranke fehlt.

Erinnern wir uns nun daran, daß alle so oder so beschaffene Veränderung die freie Tat des Universums ist, so ist klar, daß auch die Beschränkung oder Relativität einer Veränderung der Funk-

Digitized by Google

tion und also dem „Willen" dieses Universums innewohnt. Es selber schafft sein Gebilde, den Menschen, als relativ veränderliches; *in* der Veränderung legt es sich selber die Schranke der Veränderung auf. Im relativ konstanten Gebilde legt es sich selbst, mit Bezug auf die eigene Funktion d. h. Selbstveränderung, in gewisser Weise fest: es produziert einen Zustand, dem es die relative Konstanz verleiht, mit dem es also seine zukünftige Funktionalität insofern festlegt, als diese, der relativen Konstanz des Gebildes entsprechend, nicht „extreme", sondern nur relativ verändernde Funktionalität sein wird. Damit ist aber auch die „Richtung" der zukünftigen Aktivität, des zukünftigen Geschehens, relativ festgelegt. Denn jedes Gebilde repräsentiert eine bestimmte „Absicht", eine funktionelle Richtung. Konstanz des Gebildes bedeutet Konstanz der Absicht, der Funktionsrichtung. Indem die relative Konstanz die absolute Veränderlichkeit beschränkt, schränkt sie die Möglichkeiten zukünftiger Funktion, also zukünftigen Geschehens, ein. Das Universum legt sich mit jedem relativ konstanten Gebilde auf ein mehr oder weniger (je nach dem „Grade" der Konstanz) bestimmtes und beschränktes Geschehen fest. Und der Mensch bedeutet so, als relativ konstantes Gebilde, eine relativ festgelegte Absicht des Universums. Das ist der angemessene, universal gedachte Ausdruck für das, was an den Erfahrungen von der „Konstanz" des menschlichen Individuums wissenschaftlich haltbar ist.

Wir haben bisher den Menschen sozusagen stillschweigend, wenn auch als relative Funktionseinheit (relatives Individuum), so doch andererseits nicht als ein einfaches Wesen, sondern als strukturellen Komplex, in jedem seiner Zustände, also als *Organismus* aufgefaßt, als Einheit differenzierter Organe bzw. Eigenschaften. Auch damit haben wir uns an die Erfahrung angeschlossen; es geschah vorläufig und unter Vorbehalt der Prüfung des Erfahrungsergebnisses auf seinen wissenschaftsmöglichen Gehalt.

Nun ist von vornherein zu sagen, daß sich differenzierte, „zusammengesetzte" Einzelgebilde mit der grundsätzlichen Weltauffassung der Psychologie sehr wohl vertragen. Auch die vorläufige Definition des Menschen als einer relativ festgelegten Disposition (Absicht) des Universums schließt die Differenziertheit nicht aus. Denn eine Absicht oder Eigenschaft braucht nicht „einfach" zu sein, sie kann sehr wohl einen organisierten Komplex von einfacheren Teil-Absichten darstellen. Ebensowenig widerspricht

Digitized by Google

ein so gedachter Bau des Menschen dem Begriff des Individuums. Individualität bedeutet zwar funktionelle Einheit oder Ganzheit, aber nicht Einfachheit. Der Individualcharakter, der ja nichts als Subjektcharakter bedeutet, kommt auch einem Zusammengesetzten zu, wenn nur seine „Teile" mit ihren Funktionen im gemeinsamen Subjekte geeint sind.

Andererseits kann man aber auch nicht sagen, daß die Zusammengesetztheit des Menschen aus den bisherigen Bestimmungen, ohne Hereinziehung neuen Wahrnehmungsmaterials, notwendig folge. Schon früher wurde darauf hingewiesen, daß Individuum nicht notwendig Organismus sei, daß im Begriff des einfachen Individuums kein Widerspruch liege, und daß der Organismus nur einen Spezialfall des Individuums bedeute. — Ebensowenig folgt die Zusammengesetztheit aus der Veränderlichkeit des Menschen, wie man etwa anzunehmen geneigt sein möchte. Auch einfache Gebilde unterliegen notwendig der Veränderung, d. h. dem Wechsel des Gesamtgeschehens, und die Veränderung, die das Werden der Wirklichkeit charakterisiert, besteht nicht und niemals etwa im Ersatz einzelner Teile durch andere Teile, wie man sichs gerne vorstellt. Diese Auffassung widerspräche direkt dem realen Veränderungsbegriff. Im Weltgeschehen wird in jedem funktionellen Moment *alles* anders, alles wird „ersetzt", jedenfalls alles Einzelne. So kann auch die Veränderung eines einzelnen Organismus nicht darin bestehen, daß nur bestimmte Teile „ausgewechselt" würden, sondern der Organismus wird ganz durch einen anderen ersetzt, er hört als solcher auf zu existieren und macht einen neuen, sei es auch einem noch so „verwandten", Platz. Veränderung ist Abbau und Aufbau des Ganzen. Der Organismus wird verändert dadurch, daß er zerstört und daß durch die Zerstörung ein neuer, im Falle der „relativen Konstanz" verwandter, aufgebaut wird. — Eben darum ist nicht nur ein zusammengesetztes Gebilde veränderlich. Veränderlichkeit wäre nur dann an Zusammengesetztheit gebunden, wenn Veränderung in *partieller* Aenderung resp. partieller Zerstörung bestände. Da aber jede Veränderung totale Zerstörung des Bisherigen ist, so ist sie auch dort möglich, wo ein Bestehendes keine „Bestandteile" hat; auch das Einfache ist veränderlich. Und zwar natürlich auch im Sinne relativer Konstanz: Einfaches ist in der Veränderung relativ konstant, sofern durch die Veränderung relativ Aehnliches an seine Stelle tritt. Jedenfalls Zusammengesetztheit kann aus vorliegender Veränderlichkeit nicht gefolgert werden. Dazu ist nebenbei zu bemerken, daß also umgekehrt auch Einfach-

Digitized by Google

heit eines Gebildes kein Argument für die Behauptung seiner Unveränderlichkeit oder Unzerstörbarkeit hergeben kann. Man hat ja wohl gelegentlich gegenüber der behaupteten Veränderlichkeit und Zerstörbarkeit des Menschen so argumentiert. Der Mensch, oder doch sein „innerstes Wesen", seine „Seele" oder wie mans nennen mochte, sei einfacher Art und eben darum unzerstörbar, unvergänglich. Man sieht, daß diese Folgerung auch dann nicht aufrecht zu erhalten wäre, wenn die Voraussetzung (Einfachheit) richtig wäre. (Vgl. noch unten „Tod.")

Nach allen diesen Ueberlegungen widerspricht der Charakter des Menschen als eines Organismus nicht den frühern Feststellungen noch läßt er sich aus ihnen ableiten. Er folgt vielmehr aus der Erfahrung, und zwar aus Wahrnehmungen, welche ihn als Träger *verschiedener* koexistenter Eigenschaften und Funktionen zeigen. Aber die Zusammengesetztheit bzw. Organisiertheit muß nun auch im Einklang mit dem Bisherigen gedacht werden. Vor allen Dingen kann es sich nicht um einen „geschlossenen" Organismus handeln, sondern nur um ein nach allen Seiten „offenes System". Das will heißen, daß die Teile (Organe, Eigenschaften) nicht nur unter sich zusammenhängen, sondern auch mit der gesamten übrigen Wirklichkeit. Für jeden Einzel-Organismus gibt es außer dem inneren auch äußeren Zusammenhang, wie früher schon gezeigt worden ist. So ist zwar eine interne, quasi-individuelle Einheit vorhanden, und eben ihretwegen nennen wir das Zusammengesetzte einen Organismus, ein Individuum. Aber die Einheit ist nicht geschlossen und daher nicht absolut. Vielmehr „streben" die Teile auch noch nach außen, und das ist der Grund dafür, daß der Einzelorganismus *auflösbar* ist. Man hat zu Unrecht diese Auflösbarkeit mit Veränderlichkeit oder Zerstörbarkeit gleichgesetzt und ist wohl deshalb zu der oben widerlegten Annahme verführt worden, das Einfache sei unzerstörbar. In Wirklichkeit ist Auflösung (die selbstverständlich nur Zusammengesetztes und nicht Einfaches betreffen kann) nur ein Spezialfall der Veränderung, vielmehr der Zerstörung. Sie tritt dann ein, wenn in der Veränderung (Zerstörung des Bisherigen und Aufbau des Neuen) die externen Zusammenhänge der (sich verändernden) Teile an Intensität so gewinnen, die internen so verlieren, daß der Zusammenhalt aufhört und „neue Verbindungen" eingegangen werden.

Nur das Universum ist ein geschlossener oder absoluter Organismus. Für seine Teile gibt es kein Außen und keine äußeren Zusammenhänge, darum auch keine Auflösbarkeit. Alles Einzelwesen

Digitized by Google

ist, als Zusammengesetztes, unvollkommener, relativer Organismus, bestehend auf Zeit, solange die Veränderung so viel Konstanz in sich hat, daß der innere Zusammenhalt an Intensität die äußern „Beziehungen" überwiegt. Der Einzelorganismus ist eine komplexe Absicht oder ein Absichtskomplex des Universums. Solange die darin organisch zusammenhängenden Teilabsichten in dieser Verbindung eine relativ konstante Gesamtabsicht des Universums bilden, bleibt der Organismus, wenn auch als ständig sich verändernder, erhalten. Die Auflösung des Organismus kommt einer Aenderung der in ihm ausgedrückten Gesamtabsicht gleich und vollzieht sich als Aenderung in der Komplexbildung und insofern auch als Aenderung in der Verbindung der Teilabsichten, sofern diese überhaupt erhalten bleiben. — Die universale Betrachtung lehrt so, daß die *Einheit* des Einzel-Organismus im Grunde nicht in ihm selber liegt, sondern im Universum. Er ist einheitlich kraft seiner Zugehörigkeit zur Einheit schlechthin, deren Ausdruck der organische Zusammenhang ist. Er existiert als Einheit, als Organismus, nach dem Willen des Ganzen, das diese Organeinheit für die beabsichtigte Funktionsweise braucht, und er wird „aufgelöst", wenn die Aenderung des Gesamtwillens groß genug dazu geworden ist.

Aber man darf nun diese Relativität der Einheit des Einzelorganismus nicht so mißverstehen, als ob es sich nur um ein Konglomerat von Teilen handelte und eine Einheit also „eigentlich" gar nicht vorhanden wäre. Der Organismus ist eine Funktionseinheit, der Teil ist funktioneller Teil (s. früher über Teil und Organ), trotzdem die Einheitlichkeit nicht absolut ist und das Organ funktionell nicht nur dem Organismus zugehört. Die Einheit ist als einheitliche Absicht des Universums begründet. Es will auf bestimmte Weise handeln (leben) und schafft mit jeder Gesamtfunktion (Selbstveränderung) diejenigen Gebilde (Organe, eventuell Organismen), welche es zur Durchführung der gewollten Lebensweise braucht. Sind dazu selber wieder organisierte, komplexe Gebilde nötig, so werden sie gebildet mit bestimmter, einheitlicher „Mission", einer Mission, die eben nicht erfüllt werden könnte durch einfachste Gebilde in ihrer Sonderfunktion, sondern nur durch die vereinheitlichte Wirkung eines zusammengefaßten Organismus. So ist die Einheit des Organismus „teleologisch" zu verstehen, als bedingt durch eine nur vom Organismus in seiner Ganzheit zu realisierenden „Bestimmung". Sie ist funktionelle Einheit, besteht solange der Organismus besteht, und wird erst aufgehoben durch seine Auflösung. Infolgedessen ist jede Handlung des Organismus

Digitized by Google

einheitlich, nämlich Gesamthandlung. Die Relativität der Einheit ändert an dieser Zusammengefaßtheit der Funktion nichts, sie bedeutet nur einerseits, daß die Gesamtfunktion erst durch Ueberwindung eines partiellen Widerstrebens der einzelnen Organe zustandekommt, und andererseits, daß sie nie allein durch den Organismus, sondern mit durch die Umwelt bestimmt ist. Das letztere deshalb, weil nicht nur der Organismus als ganzer, sondern auch jedes Organ für sich in strukturellem Zusammenhang mit der übrigen Wirklichkeit steht. Das erstere, das teilweise Widerstreben der Organe gegen die Richtung der Gesamtfunktion, hat seinen Grund eben in der nicht absoluten Organisiertheit, d. h. in den neben den internen auch noch vorhandenen externen Beziehungen der Organe, anders ausgedrückt: in dem partiellen „Eigenwillen" jedes Organs für sich, der dem Gesamtwillen einen gewissen Widerstand entgegensetzt. Wäre dieser Widerstand genügend groß, so würde er zur Auflösung des Organismus führen. Ueberschreitet er nicht eine gewisse Grenze, so kann der Organismus bestehen und einheitliche Funktion zustandekommen; aber die Intensität dieser Funktion erleidet eben durch jene Organ-Widerstände eine bestimmte Einbuße. Darum bedeutet die Relativität der Einheit zwar nicht Uneinheitlichkeit des Handelns, sie bedeutet aber, daß der Einzelorganismus nie die gesamten Kräfte seiner Organe in einer Handlung verwenden kann. Sein Handeln ist durch die Unvollkommenheit der Organisation nicht *gespalten*, aber es ist in gewissem Maße *gehemmt*. Nur der universale Organismus handelt hemmungslos, „reibungslos". Das Handeln des Einzelorganismus erreicht seine Einheitlichkeit nur unter inneren Reibungen und Kraftverlusten, es stellt immer eine Resultante und daher einen Kompromiß dar.

So erst wird das Verhältnis des Organismus zu seinen Organen begriffen. Der Organismus besteht in seiner (relativen) Einheit nur im ständigen „Kampf" der Organe; einzig der universale Organismus mit seiner absoluten Einheitlichkeit und Organisiertheit lebt ohne inneren (selbstverständlich auch ohne äußeren) Kampf. Kann man nun sagen, der Organismus (nämlich der einzelwirkliche, beschränkte) sei etwas *neben* seinen Organen, oder geht er vollständig in diesen Organen auf? Beide Behauptungen sind richtig, wenn man sie recht versteht. Der Organismus ist nichts außer seinen Organen, sofern sie *Organe* sind, d. h. sofern sie funktionell eine relative Einheit bilden. Und er steht als besonders den Organen gegenüber, sofern diese eigene Einzelwirklichkeiten (bloße Teile

Digitized by Google

der Wirklichkeit) sind, die erst noch zusammengehalten werden müssen, um einheitlich zu funktionieren. Es kommt nur darauf an, daß Einheitlichkeit vorhanden sei; sie macht aus den Teilen den Organismus, sie macht die Organe zu Organen. Sie selbst aber repräsentiert nicht ein Etwas neben oder über den Organen, sondern steckt als „Einheitswille" *in* ihnen (sofern sie Organe sind) und ist gegeben in dem internen Zusammenhang des Organismus. Sie steht aber insofern doch den Organen gegenüber, als jedes Organ auch noch andere Beziehungen, also mit Bezug auf den Organismus einen Uneinheitlichkeitswillen hat, der freilich, solange der Organismus und daher die Einheit besteht, nur zur partiellen Hemmung, nicht zur Spaltung oder Auflösung führt. Die Einheit selbst ist den Organen (als Zusammenseinswille) und dem Organismus (als einheitliche Richtung) gemeinsam, stammt aber für beide aus dem universalen Willen, ist Modus der absoluten Einheit alles Wirklichen.

In der Relativität der Organisation steckt, wie wir sahen, die Auflösungsmöglichkeit. Darum bildet jene Relativität nicht nur die Parallele, sondern das genaue Korrelat zur Relativität der Konstanz des Einzelindividuums, sofern dieses ein Organismus ist. Die Einheit des Organismus in jedem seiner Zustände entspricht als strukturelle Einheitlichkeit oder Konstanz der genetischen Konstanz oder Einheitlichkeit zwischen den sich folgenden Zuständen des Organismus; beide Arten der Einheitlichkeit sind aus ein und demselben Grunde relativ, aber beide sind da.

Hier muß nebenbei auf den Unfug hingewiesen werden, der gelegentlich mit Ausdrücken wie „Spaltung des Individuums" und ähnlichen getrieben wird. Der Ausdruck kann selbstverständlich überhaupt nur dort Anspruch auf einen Sinn erheben, wo an ein zusammengesetztes Individuum, also einen Organismus gedacht wird. Aber auch dort hat er, wörtlich genommen, keinen Sinn. Solange der Organismus besteht, ist er eine funktionelle Einheit und insofern nicht gespalten. Jede tatsächliche Spaltung wäre gleichbedeutend mit Zerstörung des Individuums, also mit Tod. Man darf daher nie im Ernst von Spaltung oder Gespaltenheit eines existierenden Organismus, etwa „der Persönlichkeit", reden. Einen gewissen Sinn bekommt der Ausdruck nur dann, wenn man die Spaltung uneigentlich versteht, nämlich als (relativ stark hervortretende) innere Reibung (s. oben) zwischen verschiedenen Organen, Dispositionen, Tendenzen. Solche inneren Widerstände oder Widersprüche können zu psychischen (oder „physiologischen") Symptomen führen, die allerdings den Eindruck der Spaltung

Digitized by Google

nahelegen und die uns berechtigen, in bildlich-plastischer Ausdrucksweise auch von Spaltungen zu sprechen. Aber man sollte darüber nie vergessen, daß die funktionelle Einheitlichkeit intakt bleibt, und man wird gerade jene Symptome überhaupt nur dann verstehen können, wenn man sie auf Grund dieser Einheitlichkeit beurteilt, eben als Symptome des Kampfes um die Einheitlichkeit, der, solange das Individuum besteht, stets zum Siege, aber — das zeigen die Symptome an — oft zu einem schweren Siege führt. Wir können hier, innerhalb dieser grundsätzlichen Erörterungen, nicht auf solche „Spaltungs"-Phänomene im einzelnen eintreten; es sollte nur prinzipiell vor falschem Gebrauche des Ausdrucks gewarnt werden.

Positiv resultiert aus den Betrachtungen über die Einheitlichkeit, daß der Mensch, wenn er einmal als Organismus gefaßt wird, unter allen Umständen *einheitlich betrachtet* werden muß. Das ist gerade für die anthropologische Psychologie von größter Wichtigkeit. Gewiß kann der Mensch, wegen der Relativität seiner Einheitlichkeit und seiner Individualität, nicht vollständig aus ihm selbst heraus begriffen werden, sondern nur in der höheren Einheitlichkeit seines Universalzusammenhangs. Aber das hindert nicht, daß sein gesamtes Sein und Handeln auch nach dem internen Zusammenhang betrachtet werde, und in dieser Hinsicht ist einheitliche Betrachtung notwendig. Er ist ein offenes System, gewiß, aber er ist ein System. Jede seiner Eigenschaften steht im Einheitszusammenhang mit jeder anderen, jede Handlung ist nur zusammen mit seiner Gesamtfunktionalität zu begreifen. Nichts kann herausgerissen und isoliert betrachtet werden. Wer Psychologie, überhaupt wissenschaftliche Menschenkunde, treibt, muß jeden Moment den ganzen Menschen im Auge haben; sonst wird er das Einzelne nie begreifen, denn es ist, was es ist, nicht für sich, sondern im organischen Zusammenhang. In jeder Eigenschaft und jeder Handlung, ja in jedem Bruchstück einer Handlung, erfassen wir entweder die ganze Persönlichkeit, oder wir erfassen überhaupt nichts. Das bedeutet freilich den Tod aller atomisierenden und mechanisierenden Psychologie; aber er wäre kein Unglück.

Die Frage, *wie weit* der Mensch differenziert sei, welches also die Organ-Elemente seien, die seinen Organismus aufbauen, würde durch die Erfahrung allein wohl nie endgültig beantwortet werden

Digitized by Google

können. Sie wird aber gerade durch die Erfahrung, nicht zuletzt die im Dienste der Erziehung und der Heilung stehende, nahegelegt. Außerdem zwingt die einmal begonnene Besinnung über den Organismus- und den Organbegriff, hier bis zu Ende zu denken. So entsteht die Frage des einfachen Wirklichkeitsbestandteils überhaupt, welcher zugleich das letzte mögliche Organelement wäre. An und für sich schon steht ja dem Organismus, als dem Zusammengesetzten, das Einfache begrifflich gegenüber, und man kann den Sinn des einen nicht ohne den des andern ergründen.

- Ist der Mensch Organismus, so liegt es zugleich nahe, wiederum im Anschluß an die Erfahrung, ihn als System von selber wieder differenzierten Organen zu betrachten. Aber einmal muß man doch auf Elemente der Organisation stoßen, die selber nicht mehr differenziert, sondern einfache Gebilde sind, Organisationseinheiten, die wir *Monaden* nennen wollen, wenn auch der *Leibniz*sche Monadenbegriff auf sie nicht paßt. Ueber sie ist von vorneherein festzustellen, daß es sich nicht um Wirkliches von der Form der Funktionen handeln kann, sondern nur um Funktionsträger, d. h. Individuen, und zwar selbstverständlich um Individuen in jenem bedingten Sinn des Einzelindividuums, also der relativen Individualität oder Subjekthaftigkeit. Denn sie sind ja Komponenten eines Organismus, also eines (relativen) Funktionssubjekts, und müssen daher selber (relativen) Subjektcharakter tragen. Die Monade ist so schlechthin das einfache Individuum, und die ganze Charakteristik des Individuums trifft auf sie zu. Sie ist nur undifferenziert, hat selber keine Organe, also nicht verschiedene Eigenschaften und daher auch nicht verschiedene Funktionsmöglichkeiten. Zum einfachen Individuum gehört eine einzige Funktionsweise. Und dies wiederum bedeutet, daß in jedem funktionellen Moment die aktive Monade sich in ihrer einen Aktion erschöpft.

Mit allen relativen Individuen teilt die Monade die relative Unselbständigkeit, die Einbezogenheit in das All der Wirklichkeit, die Teilnahme am Werden, daher die Zerstörbarkeit nicht nur, sondern das tatsächliche Zerstörtwerden in jedem Werdensaugenblick. Relative Konstanz kann ihr ebenfalls in dem Sinne zukommen, daß in der sie aufhebenden Weltfunktion an ihre Stelle ein verwandtes Element tritt und so eine relative Kontinuität gewahrt bleibt. Dagegen ist sie nicht auflösbar wie der Organismus. Denn sie ist einfach und kennt daher keinen andern Tod als den der Aufhebung. Aus demselben Grunde unterliegt ihre Funktionsweise nicht inneren Reibungen und Hemmungen; alle Widerstände existieren für sie

Digitized by Google

nur als äußere, ebenso wie sie nur äußern Zusammenhang und äußere Beziehungen kennt, hierin das genaue Gegenstück zum universalen Individuum mit seinem ausschließlich internen Zusammenhang.

Aber in äußeren Beziehungen steht sie, und zwar strukturell mit aller koexistenten Wirklichkeit, genetisch mit allen Wirklichkeitszuständen und ihren Elementen. Insofern ist sie nicht ohne „Fenster". Wissenschaftlich gedacht bildet die Realität einen realen Funktionszusammenhang, und alles Einzelne nimmt in seiner Eigenschaft als Realität daran teil, eben vermöge seiner in funktionellen Beziehungen ausgedrückten Geeintheit im Universum. — Bildet die Monade Bestandteil eines Einzelorganismus, so scheiden sich ihre (stets äußeren) Beziehungen in zwei Kategorien: solche, die den Organismus mit konstituieren helfen, und solche, die über den Organismus hinausgreifen. Die ersten sind vom Organismus aus betrachtet interne, die letzteren externe Zusammenhänge. Auf alle Fälle aber ist die im Verband eines Einzelorganismus existierende Monade *Organ* dieses Organismus, Elementarorgan.

Organ des Universums ist sie auf alle Fälle, ob im übrigen „isoliert" oder einem untergeordneten Organismus angehörend. Sie bedeutet nichts anderes als ein Eigenschaftselement, eine Elementardisposition, also die Möglichkeit je einer bestimmten einfachen Funktion, geschaffen vom Universum als Absicht zu dieser Funktion. So viel Funktionselemente, so viel Monaden. — Von hier aus ergibt sich von selber die Einsicht, daß das gesamte Universum in jedem seiner Zustände monadisch differenziert ist. Denn wenn es *ein* Einzelindividuum gibt, wie wir es mit dem (relativen) Individualcharakter des Menschen setzen, so gibt es neben ihm noch andere Eigenschaft des Universums. Damit ist schon die Differenziation des Ganzen grundsätzlich behauptet. Ist der Mensch ein Organismus, also selber wieder differenziert, so umschließt er einfachste organische Bestandteile, und zwar ist er aus *lauter* solchen Monaden aufgebaut. Denn was nicht Monade wäre, wäre wieder zusammengesetzter Organismus (niedrigerer Ordnung), bestände also doch wieder aus Monaden. Was aber die außermenschliche Wirklichkeit betrifft, so ist sie entweder einfacher oder wieder zusammengesetzter Natur. Im ersten Fall wäre sie Monade (Eigenschaftselement des Universums), im zweiten Fall müßte sie, ganz analog wie der als Organismus aufgefaßte Mensch, aus Monaden bestehen. So löst sich unter allen Umständen, von der einen Annahme des Menschen als eines Sonderindividuums aus, die ganze Wirklichkeit in lauter

Digitized by Google

funktionelle Elemente, in lauter einfache Einzelindividuen auf, die selbstverständlich, kraft der Einheit alles Wirklichen, einheitlich organisiert sind. Wir werden im zweiten Teil, beim Begriffe der Individuation, darauf zurückkommen.

Es ist bereits angedeutet, daß dieselbe Erfahrung, die den zusammengesetzten Bau des Menschen lehrt, auch nahelegt, ihn als System von untergeordneten Systemen, von Organismen niedrigerer Ordnung zu denken. Dazu ist indessen grundsätzlich nichts neues zu bemerken. Die Auffassung fügt sich in das bisher Festgestellte durchaus ein; es gilt dann für die Art, wie ein solcher ein- oder untergeordneter Organismus und wie sein Verhältnis zum ganzen Menschen zu denken ist, einfach das, was über den Organismus überhaupt und über das Verhältnis der organisierten Teile zu ihm bereits gesagt worden ist. Ergänzende Ueberlegungen werden erst später (II. Teil, „Individuation") möglich sein.

Es hat sich gezeigt, daß der Mensch als Einzelwesen mit Bezug auf seinen Organismuscharakter oder seine Organisation im gleichen Sinne relativ ist wie hinsichtlich seiner Konstanz. Die Relativität ist in beiden Fällen der Ausdruck seiner Nicht-Universalität, also seines Einbezogenseins in das Universum, von welchem er nur einen Teil ausmacht. Das Ganze ist organisiert im vollen, absoluten Sinne; es ist aber in demselben Sinne auch konstant, sowohl was die Existenzdauer als was die Unverändertheit — trotz aller Veränderung — betrifft (s. darüber II. Teil, 4. Kap.). Beides, weil es volles, absolutes Individuum ist. Das Einzelwesen dagegen ist nicht unbedingtes Individuum, sondern in seiner Existenz wie in seinem Subjektscharakter relativ, und das bedeutet nichts anderes als: einbezogen in das umfassende Ganze und darum in allem, mit seinem gesamten „Leben", bezogen auf dieses Ganze und darum auch auf alles übrige Einzelne oder Besondere. Absolutheit heißt Nichtbezogenheit, Unbedingtheit, „Selbständigkeit" und darum Ganzheit, Geschlossenheit, Einheit, Beständigkeit; Relativität bedeutet Bezogen- oder Einbezogensein, Bedingtheit, Unselbständigkeit, darum aber auch Unabgeschlossenheit, Beeinflußbarkeit, Labilität, Unbeständigkeit.

Die Einsicht in die strukturelle und genetische Relativität des Menschen, also in seine Einbezogenheit in den universalen Strukturzusammenhang sowohl wie in das universale Werden, erlaubt es nun

Digitized by Google

auch, eine Reihe von weiteren Erfahrungsresultaten in die rechte Beleuchtung und in den gehörigen Zusammenhang zu setzen. Wir meinen diejenigen Erfahrungsergebnisse, welche die Hauptzüge des menschlichen „Lebens" umgreifen. Unter Leben verstehen wir dabei die genetische Ganzheit oder den Werdenszusammenhang des Individuums in seinen Zuständen. Wir wissen, daß für das relative Individuum diese Ganzheit oder Einheit auf alle Fälle relativ ist; das bedeutet nichts anderes als was wir relative Konstanz genannt haben. Sie bildet die genetische Parallele zur relativen Organisiertheit, der relativen Ganzheit im strukturellen Sinne. Ihre Darstellung muß an das anknüpfen, was früher über die Konstanz des menschlichen Individuums gesagt worden ist.

Streng genommen dauert kein Gebilde; alles Zuständliche macht unmittelbar nach seiner Entstehung einem andern Platz, das funktionell aus ihm hervorgeht. Der Zustand ist so überhaupt nichts anderes als die Grenze zweier sich folgender Funktionen, d. h. Veränderungen. Von Dauer aber könnte nur dort gesprochen werden, wo etwas über den Zustand hinaus und durch die Veränderung hindurch bliebe, also mehr als einem Gesamtzustand der Wirklichkeit angehörte. Wir wissen, daß es ein in diesem Sinne Konstantes nicht gibt. Alles einmal Wirkliche existiert nur einmal und ist als Bestandteil eines Weltzustandes nur Grenze und Uebergang in ein anderes. Wo wir dennoch von Dauerndem sprechen, da meinen wir eine Serie verschiedener Gebilde, verschiedenen Gesamtzuständen angehörig, welche untereinander durch funktionelle Aehnlichkeit nah verbunden sind und im Werden so unmerklich eins ins andere übergehen, daß der Beobachtung die Serie als Einheit, der ständige Abbau und Wiederaufbau als Dauer, die Verwandtschaft der sich ablösenden Gebilde als Konstanz des Gebildes erscheint. So bilden wir den Erfahrungsbegriff der genetischen Einheit oder Ganzheit, der Existenzdauer, des „eine Zeitlang" existierenden Gebildes, wie es z. B. der Mensch darstellt. Wir lassen das Gebilde über mehr als einen Gesamtzustand der Wirklichkeit sich ausdehnen, so als ob es der Veränderung quasi entzogen wäre. — Es hat sich gezeigt, welches Recht dieser Auffassung zukommt. Sie ist erlaubt, sobald die Relativität der Konstanz bewußt ist, das sogenannte genetische Ganze also in das universale Werden eingestellt und selber als Reihe differentieller Phasen eingesehen wird.

Die relative Konstanz eines Gebildes, z. B. des Menschen, hat zur Feststellung einer relativen Festlegung des Universums in der Veränderung geführt, einer Festlegung, die selbstverständlich

Digitized by Google

ebensogut wie die Veränderung die Tat des Universums selber ist. Das universale Funktionssubjekt *will* in aller Veränderung eine relative Konstanz, es legt sich selber, indem es sich in sukzedierende Zustände verändert, jedesmal relativ fest, es will Relativität der Veränderung, die zugleich Kontinuität der Zustände bedeutet. Daß diese relative Konstanz oder Festlegung auf der ganzen Breite des Wirklichen und in allem Werden waltet, folgt notwendig aus der relativen Konstanz auch nur eines einzigen Gebildes, z. B. des Menschen. Denn im Zusammenhang alles Einzelnen kann nicht *ein* Einzelnes relativ konstant, anderes aber absolut inkonstant sein. Es ist somit in der Feststellung der relativen Konstanz des menschlichen Individuums ein „Weltgesetz" festgestellt, das Gesetz der Veränderungsschranke in aller Veränderung, einer Schranke, welche alle Veränderung aus einer absoluten zu einer relativen macht und selber, gemessen an der Veränderung, relative Konstanz bedeutet. Es ist klar, daß dieses Gesetz ein „Gesetztes" der Wirklichkeit selbst, also ein Ausdruck universaler Absichtlichkeit ist. Wie überhaupt Wirklichkeitsgesetze niemals „über" der Wirklichkeit stehen, sondern selbst Wirklichkeit sind, d. h. Funktionscharakteristika der Wirklichkeit.

Ist durch die ständig wirksame relative Festlegung die Veränderung in jedem Werdensmoment beschränkt, so „bindet" sich das Universum selbst insofern, und das bedeutet für die Funktionalität jedes Zustandes, also auch jedes Gebildes, eine Beschränkung der Veränderungs-*Möglichkeit*. Jeder folgende Zustand ist dadurch in seiner Beschaffenheit an den vorhergehenden und an alle vorhergehenden gebunden. Das wäre nicht der Fall, wenn die Veränderungsschranke nicht bestände, die Veränderungsmöglichkeit also jederzeit unbeschränkt wäre. So sieht man, daß die Veränderungsschranke oder also die relative Konstanz (relative Festlegung) gleichbedeutend ist mit dem Gesetz, das wir als Gesetz der *materialen Kausalität* bezeichnen. Kausalität im *formalen* Sinne (vgl. „Gegenstand", 2. Kap.) ist nichts anderes als Werdenszusammenhang überhaupt, also der genetische Ausdruck für die Einheit des Universums, oder: diese Einheit, wie sie im Werden sich zeigt. Sie ist das Zusammenhangsprinzip angewendet auf die funktionell sich ablösenden Zustände, und bildet so die Parallele zum Korrelations- oder Strukturgesetz, das dieselbe universale Einheit oder Ganzheit mit Bezug auf die differenten Bestandteile eines Weltzustandes und der zugehörigen Funktionen ausdrückt. Durch die relative Festlegung erhält diese formale Kausalität ihren Inhalt,

Digitized by Google

ihre *materiale Bestimmung*. Es existiert nicht nur überhaupt Zusammenhang zwischen den Weltzuständen, sondern die Qualitäten jedes Zustandes, seine materialen Merkmale, hängen mit denen aller andern Zustände durch die relative Konstanz im Werden inhaltlich zusammen; sie sind insbesondere an diejenigen jedes früheren Zustandes materialiter „gebunden", d. h. durch die Eigenschaften des früheren Zustandes zwar nicht absolut, aber relativ „vorgebildet". Die Schranke der jeweiligen Veränderungsmöglichkeit bedeutet, daß unter Voraussetzung eines inhaltlich bestimmten Zustandes der folgende Zustand nicht ein inhaltlich „beliebiger" sein kann, sondern daß er dem vorausgehenden relativ ähnlich sein muß, daß er auf alle Fälle durch diesen vorhergehenden auch inhaltlich *bedingt* ist.

Nur darf man nie vergessen, daß solche Bedingung nie absolut, sondern stets relativ ist. Das Folgende ist durch das Frühere nie „vorgeschrieben", sondern nur relativ vorgebildet. Die Schranke der Veränderung ist ja nicht absolut, sondern relativ, und infolgedessen ist sie selber variabel. Die Relativität läßt ein Mehr und ein Minder zu, und über allem Gesetzten steht die unabhängige, absolute Absicht des Universums, das zwar in jedem funktionellen Schritt durch die relative Konstanz sich selber bindet, seinerseits aber durch nichts gebunden ist. Mit anderen Worten: die materiale Kausalität darf nicht mechanisch, sie muß funktionell-persönlich aufgefaßt werden. Mag die depersonalisierende Physik den Idealbegriff einer mechanischen Kausalität für ihre Zwecke nötig haben: Psychologie hat ihn nicht nur nicht nötig, sondern er widerspricht ihrem materialen Grundprinzip, ihrer grundsätzlich persönlichen Auffassung der Wirklichkeit.

Wohl also kennen wir auch in der Psychologie die inhaltliche Bedingtheit des Spätern durch das Frühere; das Gesetz der relativen Festlegung bringt sie zum Bewußtsein. Aber wir kennen neben dieser Bedingtheit, ja *in ihr*, auch die *Originalität* jedes funktionellen Augenblicks und daher jedes neuen Zustandes. Die relative Konstanz bedeutet ja zugleich relative Veränderungsmöglichkeit, und jedes Neue ist daher wirklich ein relativ Neues, originell in diesem Sinne wie auch in dem Sinne, daß es aus dem Früheren nicht einfach geschehensmäßig-passiv hervorgeht, sondern einer spontanen Gesamthandlung des universalen Subjekts entspringt. So sind inhaltliche Kausalität und Originalität die zwei zusammengehörigen Seiten desselben Gesetzes der relativen Konstanz oder, was dasselbe ist, der relativen Veränderlichkeit.

Digitized by Google

Die Relativität der *inhaltlichen* Bedingtheit des Spätern durch das Frühere wird wohl auch deshalb so häufig übersehen (wenn man nicht die heute noch herrschende depersonalisierend-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise allein dafür verantwortlich machen will), weil wir leicht die materiale mit der formalen Kausalität verwechseln, ja beide überhaupt nicht auseinanderzuhalten gewohnt sind. In der Tat aber ist nur der Zusammenhang oder die Einheit der Weltphasen überhaupt, also das was das formale Kausalgesetz aussagt, in dem Sinne absolut, als diese Einheit weder aufhebbar noch irgendwie variabel oder von irgendwelcher Funktionalität abhängig ist. *Daß* also sukzedierende Zustände zusammenhängen, wenn überhaupt Werden da ist, das steht außerhalb aller Relativität, weil dieser Satz einfach im Begriff der Wirklichkeit als solcher liegt. Aber *wie* nun der Zusammenhang *inhaltlich*, nach den Qualitäten der sukzedierenden Zustände, sich ausdrücke, wie weit und in welcher Weise das Spätere materiell vom Früheren bedingt, d. h. ihm angeglichen sei, darüber sagt das formale Kausalprinzip nichts aus. Das materiale Kausalgesetz aber sagt darüber nur aus, daß *irgendwelche* Kontinuität, irgendwelche materiale Bedingtheit unter allen Umständen vorliege (relative Konstanz); es sagt aber damit zugleich aus, daß irgendwelche Unbedingtheit, im Sinne des Neuen, Originalen, ebenfalls vorliege, und es sagt wiederum nicht aus, wie sich im Einzelfall Gebundensein und Originalsein verhalte, d. h. wie weit die Festlegung und wie weit anderseits die Veränderungsmöglichkeit eines Zustandes reiche. Es lehrt ja nur relative Konstanz, also Schranke der Originalität überhaupt, aber es lehrt weder ein bestimmtes Maß der Beschränktheit noch daß dieses Maß überall, in jedem Zustand, dasselbe sei. Diese beiden Punkte sind durch das materiale Kausalgesetz (das formale ist ein Prinzip a priori und nicht ein Gesetz, weil es mit der Erfahrung nichts zu tun hat) nicht bestimmt, und ihre Entscheidung bleibt daher der wissenschaftlichen Erfahrung vorbehalten. — Kurz: Das formale Kausalprinzip ist nicht Ausdruck der Funktionalität, des Lebens, sondern Prinzip der Wirklichkeit als solcher; das materiale Kausalgesetz dagegen drückt eine Eigentümlichkeit des universalen Lebens aus und steht nicht „über" diesem Leben, sondern beschreibt es nach einer Seite hin; es beschreibt die relative Konstanz in aller Veränderung, welche das Leben charakterisiert, doch ohne die Schranke der Veränderung inhaltlich festzusetzen. Es lehrt die materiale Bedingtheit der Zustände oder Gebilde, aber es faßt diese Bedingtheit ausdrücklich als relative.

Digitized by Google

Darum ist niemals ein Zustand *als solcher* die absolute Bedingung für den folgenden. Solche Bedingung ist nur die Gesamtabsicht des Universums, der es überlassen bleibt, im einzelnen ein Mehr oder Minder von Veränderung, ein Mehr oder Minder von Konstanz walten zu lassen, also die Schranke hierhin oder dorthin zu verlegen, — und es darf auch nie übersehen werden, daß die Schranke als solche einer Selbstbeschränkung entspricht. „Gebunden" ist das Universum dabei nur durch die eigene Einheit; alle relative Veränderung muß so sein, daß dadurch die Einheit des Ganzen gewahrt ist. Aber diese „Gebundenheit" bedeutet nicht Ausschaltung der Originalität oder *absolute* Festgelegtheit in der Folge der Zustände (vgl. das 4. Kap.). Erst recht nicht darf ein Zustand als *Ursache* des folgenden bezeichnet werden. Ursache ist stets das Universum als Subjekt, Ursache für jeden Gesamtzustand und für jedes einzelne Gebilde. — Für ein solches Gebilde ist der frühere gesamte Weltzustand und damit jedes einzelne Gebilde dieses Zustands Bedingung, aber nicht absolute Bedingung. Es kann intensiver oder weniger intensiv an diesem Zustand oder auch an ein einzelnes seiner Gebilde genetisch gebunden sein, aber es ist immer auch eine originale Schöpfung und insofern nicht oder eben nur in dem Sinne durch das frühere bedingt, daß dieses die universale Absicht, die das Folgende schafft, bereits enthält. In diesem Sinne ist natürlich ein universaler Gesamtzustand auch die *zureichende* Bedingung des folgenden.

So ist auch die Gesamtstruktur eines Zustandes aus der freien Absicht des Universums allein zu erklären. *Daß* Strukturzusammenhang der differenten Teile stattfindet, wenn Differenzierung vorhanden ist, ist Prinzip (formales Strukturprinzip, die Parallele zur formalen Kausalität) und liegt im Begriff der als Einheit gefaßten Wirklichkeit selbst. Wie die Teile beschaffen seien und wie sie infolgedessen zusammenhängen, das ist Sache der Absicht des Universums im einzelnen. Daß aber die Gesamtstruktur eines Zustandes irgendwie an die des vorausgehenden gebunden ist, das gerade lehrt das Gesetz der relativen Konstanz.

Diese allgemeinen Betrachtungen waren vorauszuschicken, wenn wissenschaftliches Verständnis für das individuelle Leben eines Gebildes, wie der Mensch es darstellt, möglich sein soll. Wir wissen, daß dies Leben die relative genetische Einheit, also den Zusammen-

Digitized by Google

hang der Phasen menschlicher Existenz bedeutet. Die besondere Zusammengehörigkeit der Phasen (Zustände) gründet sich auf die relative Konstanz des Gebildes in seiner Veränderung, eine Konstanz, welche so bedeutend ist, daß der Eindruck des Bleibenden den der Zerstörung überwiegt. Wäre es umgekehrt, so könnten wir nicht von einer Existenzdauer des Menschen sprechen. So aber fassen wir die sich folgenden Zustände, vermöge ihrer relativen Aehnlichkeit, ihrer relativen inhaltlichen Verbundenheit, in *ein* Gebilde zusammen: die relative Konstanz bedeutet zugleich die relative Einheit oder Ganzheit der an sich verschiedenen, stets zerstörten und stets neu aufgebauten, Zustände oder Momentgebilde. Die Absicht des Universums, welche der Mensch darstellt, ist Dauerabsicht (relativ zu verstehen), darum ist der Mensch Dauergebilde, darum gibt es ein menschliches Leben, d. h. eine Sukzession von funktionell verwandten Zuständen innerhalb der „typischen" Absicht, des „typischen" Gebildes Mensch. Wir verfolgen die wesentlichen Merkmale dieses Lebens mit Hilfe der bisher gewonnenen Einsichten und unter Verwertung des entsprechenden Erfahrungsmaterials.

Der erste der genetischen Lebensbegriffe ist der der *Entstehung*. Die Entstehung eines Menschen bedeutet das Einsetzen einer bestimmten und zu relativer Konstanz bestimmten neuen Absicht des Universums, eines Organs mit bestimmter funktioneller Ausrüstung. Wenn nun alle Veränderung nur relativ ist, so ist das Neue nie absolut neu, und so gibt es keinen absoluten Anfang für ein individuelles Leben. In diesem Sinne hat auch das Leben des Menschen keinen Anfang. Seinen relativen Anfang, die Entstehung, muß man aber dort setzen, wo im strukturellen und genetischen Zusammenhang des universalen Werdens die Wendung zu jener relativ konstanten Absicht eintritt, die der Mensch durch sein Leben darstellt und zugleich aktiviert. Wir sind über diesen Moment physiologisch einigermaßen orientiert; die psychologische Durchdringung ist uns versagt. Wir wissen nur eben soviel, daß hier eine relativ neue Teilabsicht des Universums von relativer Konstanz einsetzt.

Und zwar deutet alles darauf hin, daß gerade der Mensch von Anfang an nicht Monade, sondern Organismus ist, also komplexe Absicht. Der physiologische Vorgang der Verschmelzung zweier Keime wie die Vererbungserfahrungen sprechen in gleicher Weise dafür. Man wird sich also nicht vorstellen dürfen, der Mensch sei als einfaches Wesen geschaffen und seine spätere Komplikation

Digitized by Google

entstehe erst durch Wachstum und Assimilation ursprünglich fremder Elemente (s. unten), wenn auch solche Erweiterung der Komplikation eintreten mag.

Die Relativität der Entstehung wird ausgedrückt durch den qualitativen Zusammenhang mit dem Weltzustand vor der Entstehung, den wir als Tatsache der Vererbung bezeichnen. Die Vererbung bedeutet in der Tat nichts anderes als die relative Konstanz universaler Absichtlichkeit, die Kontinuität, die zwar relativ neue Anfänge zuläßt, aber stets so, daß darin das alte weiter relativ wirksam ist. Dabei ist angesichts des universalen Zusammenhangs zu beachten, daß der Mensch nicht etwa nur seine Eltern beerbt, sondern den gesamten früheren Weltzustand, ja die gesamte Vergangenheit überhaupt, — wie er andererseits nicht der alleinige Erbe irgendeiner Vergangenheit ist, sondern sich darin mit dem gesamten neuen Zustand, dem er angehört, zu teilen hat; nicht nur er entsteht ja bei seiner Entstehung, sondern es entsteht ein neuer Gesamtzustand, dessen organischer Bestandteil er ist.

Daraus ergeben sich einige allgemeine und grundsätzliche Bemerkungen zur Vererbungslehre. Vor allem ist jede mechanische Auffassung der Vererbung abzulehnen, wenn sie besagen will, daß bestimmte Erbteile als solche in das neue Wesen eingehen. Denn die Konstanz, welche hinter aller Vererbung steht, ist nicht absolut, sondern relativ. Nichts bleibt auch nur einen Augenblick unverändert, alles Neue ist, in allen seinen Teilen, auch irgendwie original. Nie also vererben sich bestimmte Eigenschaften oder Merkmale als solche, im Sinne des unveränderten Weiterbestandes. Stets werden sie modifiziert, d. h. neu — wenn auch ähnlich — wieder geschaffen, und in neue Verbände gestellt (was allein schon ein Gleichbleiben ausschlösse). Alle Vererbungsgesetze (im mechanischen Sinne) gelten daher nur relativ; sie erfassen die Konstanten; aber da es keine absoluten Konstanten gibt, erfassen sie das Ganze der Vererbung einseitig und ungenau. Sie erfassen nicht die Relativität der Konstanz, also die Originalität, den „Fortschritt", die Veränderung. Wenn diese Bedingtheit ihrer Geltung Vielen nicht auffällt, so liegt das einerseits am mechanistisch getrübten Blick für das Originale überhaupt, und andererseits wohl daran, daß in den kleinen Zeitspannen, die wir überblicken, die Veränderlichkeit im Verhältnis zur Konstanz nicht so sehr augenfällig wird. Der Grundfehler liegt aber im Mangel an universalem Denken sowohl wie im Mangel an Einsicht in den funktionellen (und nicht mechanischen) Charakter alles Seins und Werdens.

Digitized by Google

Kann so ein Mensch nicht als Neukombination festbleibender Erbfaktoren betrachtet werden, so weist doch die Erfahrung auf bestimmte, mehr oder weniger exakt zu erfassende, Vererbungstatsachen hin. Alle diese Tatsachen und „Gesetze" lassen sich in eine konsequente Betrachtung einordnen, sobald sie nicht anders denn als Ausdruck der *relativen* Konstanz im Werden aufgefaßt werden. Nur muß man dann hinzunehmen, daß diese relative Konstanz den Menschen nicht etwa nur an seine Eltern, sondern an alles ihm Vorausgehende bindet. Die übliche Auffassung der Vererbung irrt auch darin, daß sie in der Regel das Neue nur aus seinen speziellen Vorfahren, nicht mit aus der gesamten „Umwelt" ableiten möchte. Eltern (und Voreltern) mögen der Intensität nach am stärksten nachwirken; aber sie sind sicher nicht die einzigen Prämissen.

Die grundsätzliche Besinnung lehrt auch einiges, was die Streitfrage der Vererbung erworbener Eigenschaften angeht. Wenn der Satz von der relativen Konstanz im Werden gilt, so wird zwar nichts unverändert weitergegeben oder vererbt, aber andererseits wirkt *alles* in irgendeiner Weise nach. Erworbene Eigenschaften sind relativ neue Gebilde, die erst während des individuellen Lebens geschaffen worden sind. Auch ihnen wohnt relative Konstanz inne, und auch sie verschwinden nicht spurlos in der nächsten Generation. Die Frage der Vererbung erworbener Eigenschaften kann also prinzipiell nur bejaht werden und müßte auch dann bejaht werden, wenn keine speziellen Beobachtungen dafür sprechen sollten. Allein es bleibt die (nicht-grundsätzliche) Frage nach dem Intensitätsverhältnis in der Nachwirkung erworbener und „angeborener" Merkmale. Sie ist identisch mit der Frage, ob im allgemeinen angeborene (konstitutionelle) oder erworbene Qualitäten die größere relative Konstanz aufweisen. Diese Frage wird wohl, nach allen Erfahrungen, zugunsten der angeborenen Qualitäten zu beantworten sein. In der gesamten Absichtlichkeit des Universums gibt es relativ konstantere und relativ flüchtigere Bestandteile. Die ersteren vermögen unter Umständen, mit geringer Modifikation, Generationen und jedenfalls Einzelexistenzen zu überdauern; die letzteren verlieren sich unter Umständen, wiederum relativ, mit der Auflösung eines Einzelindividuums. Die ersteren werden deshalb (immer: mit Modifikation) zu angeborenen Qualitäten der folgenden Generation und, wegen ihrer großen Konstanz, auch weiterer Generationen; die letzteren sind kaum mehr nachzuweisen, wenn das Individuum als solches nicht mehr existiert. Immerhin ist nicht gesagt, daß nicht relativ konstante Qualitäten nach einiger Zeit

Digitized by Google

der „Herrschaft" von ihrer Konstanz verlieren und relativ flüchtige Merkmale in verwandter Modifikation später zu relativ konstanteren werden können. Das ist vielmehr ohne weiteres anzunehmen, weil das Gegenteil der an und für sich unbeschränkten Handlungsmöglichkeit des Universums widerspräche.

Es ergäben sich weiter bestimmte Folgerungen für die Deszendenzlehre überhaupt und einzelne ihrer Modifikationen im besonderen, doch würden sie zu weit vom Thema wegführen. Es ist aber selbstverständlich, daß es für eine universale und konsequent funktionelle Betrachtung, welche die Relativität der Konstanz sowohl wie der Veränderung sich zu eigen gemacht hat, weder eine Konstanz der Arten noch eine mechanisch aufgefaßte oder begründete Variation gibt. Vgl. dazu die letzte Anmerkung in „Gegenstand der Psychologie". — Auch die möglichen Folgerungen für das „Problem des Lebens", speziell die Streitfrage Mechanismus-Vitalismus, können nur angedeutet werden. Wir wissen, daß alles Wirkliche lebt, und daß es Totes nicht gibt. Denn alles ist in Funktion und ist im Zusammenhang des universalen Lebens-Subjekts begriffen. Die Grenze zwischen sogenanntem Lebenden und sogenanntem Leblosen ist relativ und scheidet außerdem nicht Lebendes und Nichtlebendes, sondern zwei relativ verschiedene Arten des Lebens, noch genauer: zwei Betrachtungsweisen des Wirklichen, nämlich die konsequent funktionelle und im Grunde psychologische von der konsequent „mechanischen", d. h. depersonalisierend-naturwissenschaftlichen. Die biologisch-physiologische Auffassung steht in der Mitte (vgl. „Gegenstand", 4. Kap.). Lebend heißen wir im allgemeinen diejenigen Gebilde, denen gegenüber psychologisches oder doch noch biologisches Verständnis möglich ist; die Grenze des Lebenden ist die Schranke unseres empirischen Verständnisses für die Funktionen. Dieses Verständnis ist um so größer, je mehr das Gebilde uns verwandt ist; das ist der Grund dafür, daß wir „Leben" nur in verhältnismäßig hoch organisierten Gebilden sehen können. Die Frage der Entstehung des „Lebens" (d. h. der für uns einigermaßen verständlichen Gebilde) ist keine andere als diejenige nach der Bildung hochorganisierter Einzelindividuen. Wir wissen nicht, ob solche Individuen „erst späteren" Weltzuständen angehören, ob also „früher" Einzelorganisationen von dieser Kompliziertheit nicht vorkamen, können höchstens mit einiger Sicherheit sagen, daß in dem Werdensabschnitt, den wir einigermaßen überschauen, die „Lebewesen" sekundär, also aus weniger hoch organisierten Individuen hervorgegangen sind. Dabei ist die Frage nach „Urzeugung"

Digitized by Google

oder Neuschöpfung müßig; denn alles Neue ist relativ neu, ist Schöpfung ebensogut wie Nachkomme. Auch ein von Eltern gezeugter Mensch ist eine Neuschöpfung; alles Werden ist original und insofern Wunder. Im übrigen sind wir durchaus nicht imstande zu sagen, ob nicht vor oder außer dem für uns überschaubaren Werdensabschnitt die umgekehrte „Entwicklung" stattgefunden hat oder stattfindet: die Rückbildung vom Lebenden zum (scheinbar) Nichtlebenden, wissen also auch nicht, welches das „Ursprüngliche" ist. Doch erfahren wir jene Rückbildung, also ihre „Möglichkeit", jeden Tag am Sterben hochorganisierter, also „lebender" Individuen. Und was die Frage nach dem Ursprünglichen betrifft, so ist sie schon als Frage wenig sinnvoll. Denn es gibt für die Wirklichkeit als solche keinen Anfangszustand; ihre Existenz ist unbedingt, unbewirkt (alle Wirkung liegt innerhalb der Wirklichkeit), ohne Anfang und ohne Ende, ihre Wirkungsmöglichkeit ist unbeschränkt, die „Zahl" und Variation ihrer Zustände unendlich (vgl. noch 4. Kap.). Die Frage der göttlichen Erschaffung der Welt hat, sofern sie eine religiöse Frage ist und also das Verhältnis von Gott und Welt betrifft, mit dieser rein empirisch-wissenschaftlichen, für die Wissenschaft selbstverständlichen, weil aus ihren Prinzipien folgenden Feststellung rein nichts zu tun und wird davon überhaupt nicht berührt, — so wenig wie die Spezialfrage nach dem Verhältnis des Menschen (oder seiner Entstehung) zu Gott.

Was aber die spezielle Streitfrage im „Problem des Lebens" betrifft, die Frage nach besonderen „vitalen Kräften", so ist grundsätzlich zu sagen, daß alle „Kräfte" der Wirklichkeit Funktionsmöglichkeiten oder Funktionsarten des Universums sind, die in ihren Modifikationen den mannigfaltigen Gebilden oder Organen entsprechen. Sie sind also ausnahmslos Lebenskräfte, und wenn sie in höher organisierten Gebilden („Lebewesen") in anderer Modifikation auftreten als im Gebiet des „Leblosen", so handelt es sich doch eben nur um Modifikationen. Die „Kraft" der Wirklichkeit ist Eine so gut wie die Wirklichkeit selber Eine ist (vgl. auch dazu „Gegenstand", letzte Anmerkung).

Nach diesem Seitenblick auf gewisse mit der Frage des menschlichen Lebens mittelbar zusammenhängenden Kontroversen kehren wir zum Menschen zurück. An die Erfahrungsbegriffe der Entstehung und der Vererbung schließen sich diejenigen der *Anlage* und der *Entwicklung*. Unter Anlage verstehen wir die Funktionsmöglichkeit eines Individuums bei seiner Entstehung, also für ein zusammengesetztes (organisiertes) Einzelwesen (Mensch) die organische Ge-

Digitized by Google

samtheit derjenigen Funktionsmöglichkeiten, die es ursprünglich konstituieren. Für ein als Dauerwesen gebildetes Individuum ist diese Anlage, d. h. sind die Funktionsmöglichkeiten samt ihrem organischen Zusammenhang relativ konstant, daher auch relativ veränderlich. Beides entspricht der relativen Festlegung des Universums, deren Ausdruck das Dauerwesen ist. Wir wissen, daß Konstanz und Veränderlichkeit nicht so aufgefaßt werden dürfen, als ob im Laufe des Lebens einiges im Wesen unverändert bliebe, anderes dagegen eine Veränderung erlitte. Vielmehr wird das Individuum als ganzes, in allen Funktionsmöglichkeiten, sich ständig verändern, in dieser Veränderung aber eine gewisse Linie einhalten und eine gewisse Grenze nicht überschreiten. Nichts anderes als diese Schranke der Veränderungsmöglichkeit bedeutet die Konstanz, wie andererseits die Variabilität die Schranke der Konstanz ist.

Wenn man daran denkt, daß die Veränderung zugleich ein „Wachstum" sein wird (s. unten), so pflegt man die Anlage auch *Keim* (pleonastisch Keimanlage) zu nennen; die spätere Veränderung heißt dann *Entwicklung* (des Keims). In dieser Entwicklung wird sich die relative Konstanz der Anlage dadurch bemerkbar machen, daß die im Keim vorhandenen Funktionsmöglichkeiten nach Qualität und Intensität nicht unbeschränkt sich verändern und wachsen. Kraft der Konstanz ist also die Entwicklung durch die Anlage „vorausbestimmt", aber eben nur relativ, weil die Konstanz nicht absolut ist. Die relative Vorausbestimmtheit erstreckt sich im übrigen nicht nur auf die Größe der Veränderung, sondern auch auf ihre Richtung. Denn Konstanz bedeutet Veränderungsschranke überhaupt, also Schranke der Veränderungsart sowohl wie der Veränderungsweite. Das Individuum „kann" sich, kraft der relativen Konstanz seiner Anlage, nur in relativ bestimmter Richtung und in relativ bestimmtem Maße verändern, d. h. entwickeln. So ist der ganze Verlauf des Lebens, in quantitativer und qualitativer Hinsicht, durch die Anlage relativ vorausbestimmt, nämlich eben sofern diese Anlage nach Qualität und Quantität die Konstanz des Individuums enthält.

Nicht ganz feststehend ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Ausdrucks „*Konstitution*". Der Sprachgebrauch versteht damit bald die Anlage überhaupt, also das, was das Individuum an Funktionsmöglichkeiten „mitbekommt", — bald aber nur „das Feste" dieser Anlage, also ihre relative Konstanz. Je nachdem wird dann die Konstitution als veränderlich oder als unveränderlich aufgefaßt. Der letztere Ausdruck ist indessen auf alle Fälle gefährlich.

Digitized by Google

Man denkt dabei allzuleicht an ein unverändertes Fortbestehen gewisser Seiten oder also Funktionsmöglichkeiten des Individuums; wir wissen, daß es so etwas nicht gibt. Darum kann die „Unveränderlichkeit" der Konstitution, auch nach der zweiten der oben angegebenen Bedeutungen dieses Wortes, nur eben heißen, daß eine Veränderungsschranke in der Anlage sich durch das ganze Leben als Schranke bemerkbar mache und die Entwicklung negativ bestimme, — daß also das Individuum nicht unbeschränkt veränderlich sei. — Im übrigen würden wir, gerade um Zweideutigkeiten und Unklarheiten möglichst zu vermeiden, es vorziehen, den Ausdruck (Konstitution) eher gleichbedeutend mit „Anlage" zu verwenden. Das entspräche auch dem Wortsinn: Anlage heißt die Gesamtheit der das Individuum ursprünglich *konstituierenden* Funktionsmöglichkeiten. Die so gefaßte Konstitution ist dann veränderlich, sie wird in jedem Moment des Lebens eine andere sein, aber sie wird trotz dieser ständigen Veränderung relativ konstant bleiben und insofern also die Anlage widerspiegeln. Die relative Konstanz der Konstitution ist so identisch mit der vorbestimmenden Kraft der Anlage, die Konstitution selber ist der jeweilige Gesamtzustand des Individuums, in welchem die Anlage nachwirkt.

Die jeweilige Konstitution eines Einzelwesens steht natürlich, wie schon seine ursprüngliche Konstitution (die Anlage) im Zusammenhang mit derjenigen des ganzen momentanen Weltzustandes, an dessen Konstanz und dessen Variabilität sie Anteil nimmt. Das Universum konstituiert sich in jedem funktionellen Moment neu, bleibt aber in aller dieser Neuordnung in gewissem Maße konservativ, und der Ausdruck dafür ist die relative Konstanz jedes Zustandes in allen seinen Bestandteilen. Jede Gesamtkonstitution tritt das Erbe der vorangegangenen an, aber ohne dieses Erbe unverändert zu übernehmen. So ist auch die Konstitution des Menschen, selbst die ursprüngliche, in der Anlage gegebene, nur eben in dem relativen Sinne vererbt, in welchem (s. oben) überhaupt von Vererbung gesprochen werden darf. Und auch *soweit* Vererbung Uebernahme des Früheren bedeutet, darf nie vergessen werden, daß eine vererbte Konstitution stets zugleich Konstanz und Veränderlichkeit der Vorfahren, nicht etwa nur die erstere, umfaßt.

Ist in der Anlage ein relativ bestimmter Verlauf der Entwicklung vorgesehen, so ist darin zugleich sozusagen ein *Spielraum* für die mögliche Veränderung vorgesehen. Subjekt für die während des Lebens tatsächlich stattfindende (innerhalb der Schranke mögliche) Veränderung des Einzelwesens ist immer das Universum als ganzes.

Digitized by Google

Da aber dies Universum stets in das Einzelwesen selbst und in die übrigen Einzelwirklichkeiten (zusammengefaßt als „Umwelt" des Einzelwesens) differenziert ist, so läßt sich jede Veränderung auch auffassen als veranlaßt durch das sich verändernde Einzelwesen selbst einerseits, und die Umwelt andererseits. Oder: jede mögliche Veränderung vollzieht sich durch das Individuum in Auseinandersetzung (Konkurrenz) mit der Umwelt. Beide, Individuum und Umwelt, sind die relativen (bedingten) Subjekte der tatsächlichen Veränderung. Nie ist eines dieser Subjekte allein für die Veränderung maßgebend, stets wirken beide zusammen. Die Veränderung eines Wesens während seines individuellen Lebens ist die Resultante aus seiner Wirksamkeit und derjenigen seiner Umwelt (im umfassendsten Sinne dieses Wortes natürlich), und sie findet ihre Schranke an der relativen Konstanz sowohl des Individuums wie der Umwelt, also an der relativen Festgelegtheit des jeweiligen Weltzustandes. Das Zusammenwirken von Individuum und Umwelt zur tatsächlichen Veränderung vollzieht sich als Einwirkung der Umwelt und Gegenwirkung des Individuums, oder umgekehrt (s. unten „Handlung"). In der Relativität der möglichen Veränderung des Individuums aber, also zuletzt in der relativen Festgelegtheit des jeweiligen Weltzustandes, drückt sich jene materiale Kausalität aus, von der früher die Rede war. Sie ist nicht nur mitbestimmend für die Anlage, sondern auch für die ganze Entwicklung. Aber sie selbst findet ihre Schranke an der Originalität jedes Momentes, deren Ausdruck jeweils die tatsächliche Veränderung des Individuums ist.

Wenn so jedem Individuum ein gewisser Spielraum der Entwicklung gelassen ist und dieser Spielraum durch die Konkurrenz der Wirksamkeit von Individuum und Umwelt so oder so „ausgefüllt" (in der tatsächlichen Veränderung jedesmal ausgenützt) wird, so sieht man, daß das Einzelwesen mit Bezug auf seine Entwicklung oder Lebensgestaltung „frei" ist kraft des Anteils, den es selber an der Veränderung nimmt. Die Beschränkung der freien (vom Individuum selbst veranlaßten) Lebensgestaltung oder Konstitutionsänderung ist demnach eine doppelte. Sie ist gegeben einmal in der relativen Konstanz des Individuums selbst, also seiner kausalen Gebundenheit, und sodann in der Wirksamkeit der Umwelt, welche mit der Eigenwirksamkeit konkurriert und welche nichts anderes als die (relative) strukturelle Gebundenheit des Individuums bedeutet. Es ist aber klar, daß man der tatsächlichen Entwicklung nie gerecht wird, wenn man sie nur als Resultat dieser beiden Ge-

Digitized by Google

bundenheiten auffaßt; man vergißt dann die Relativität beider Arten der Beschränkung, vergißt also die tatsächliche und immer in jenen Schranken mögliche Selbstveränderung des Individuums, *seinen* Anteil an der Umgestaltung des eigenen Lebens, welcher einfach dadurch gegeben ist, daß es selber auch einen integrierenden Bestandteil der jeweiligen Wirklichkeit ausmacht und also an der relativen Originalität und Neugestaltung, auch mit Bezug auf sich selbst, Anteil nimmt.

Hier ist endlich auch der Begriff des individuellen *Charakters* aufzuklären. Er steht im Sprachgebrauch so wenig fest wie derjenige der Konstitution. Man versteht unter Charakter bald die Gesamtheit der Eigenschaften, welche die Persönlichkeit in einem gegebenen Moment konstituieren, bald nur das „Festbleibende" in dieser Eigenschaftlichkeit, also im Grunde die Veränderlichkeitsschranke, und bald noch etwas anderes. Will man über alle Schwankungen des Sprachgebrauchs hinweg zur Klarheit über das eigentlich Gemeinte kommen, so muß man sich erinnern, daß die persönliche Eigenart eines Individuums sich auf alle Fälle im Laufe des Lebens ändert, daß aber diese Aenderung qualitativ und quantitativ durch die relative Konstanz beschränkt ist. Die ursprüngliche (nicht ganz zutreffend wohl auch die „angeborene" genannt, unter Vernachlässigung der Veränderungen, die zwischen der Entstehung des Keims und der Geburt des Menschen statthaben) Eigenart setzt sich im Laufe des Lebens vermöge der relativen Konstanz relativ durch. Die Veränderung ist also beschränkt, so daß jede zukünftige Eigenart der ursprünglichen in gewissem Maße gleicht. Bezeichnet man jene ursprüngliche Eigenart (die immer in gewissen organisch verbundenen Funktionsmöglichkeiten besteht) als den ursprünglichen („angeborenen") Charakter, so kann man zwar nicht sagen, dieser Charakter sei unveränderlich, aber doch: er sei nur relativ veränderlich. Dasselbe gilt vom Charakter überhaupt, wenn man damit irgendeine in einem bestimmten Moment des Lebens vorhandene Eigenart meint, wenn man also Charakter und Konstitution überhaupt identifiziert.

Anders, wenn man unter dem Charakter nur das „Feste" des Individuums versteht. Dann meint man damit jene Relativität der Veränderungsmöglichkeit, oder vielmehr diejenige Eigenart, die, obwohl im Laufe des Lebens variiert, doch kraft der relativen Konstanz festgehalten wird. Der so verstandene Charakter ist dann zwar unveränderlich; aber er ist eben von Anfang an so gefaßt, daß die mögliche Breite der Veränderung einbezogen ist. Er ist also nicht

Digitized by Google

als bestimmte, sondern als mehr oder weniger unbestimmte Eigenart gefaßt, als das in allen Variationen noch Uebereinstimmende. So kann man dann auch sagen, der angeborene Charakter sei unveränderlich: man versteht eben mit dem Ausdruck nicht die Persönlichkeit als ganze, sondern nur jenes Abstraktum, das sich ergibt, wenn man von ihr alle Variationsmöglichkeiten abzieht: den in aller Veränderung, kraft der relativen Konstanz, bleibenden „Typus" des Individuums. Nur sollte nie vergessen werden, daß dieser Typus in keinem Moment das Individuum *ist*; dieses besteht immer in dem auf bestimmte Weise „abgeänderten" oder vielmehr durch Aenderung modifizierten Typus, und das, was über den Typus hinausgeht, gehört genau so und genau so bestimmend zum Individuum wie das abstrahierte Typische selber.

Gibt es nach der zuletzt erwähnten Definition zunächst einen im Laufe des Lebens „*gewordenen*" Charakter nicht, so hat dieser Ausdruck wohl einen Sinn, wenn man unter Charakter die gesamte Eigenart der Persönlichkeit versteht. Diese Eigenart ändert sich in bestimmten Schranken, und was in jedem Lebensmoment vorhanden ist, steht als gewordener Charakter dem angeborenen oder ursprünglichen gegenüber. Die relative Andersheit des gewordenen Charakters umfaßt natürlich auch das Neue, das durch Wachstum geschaffen worden ist, wo solches Wachstum zusammen mit weiterer Differenzierung (s. unten) überhaupt vorkommt. Es ist nun aber ferner zu bedenken, daß im Laufe des individuellen Lebens die Veränderlichkeit selber zunehmen und abnehmen kann; ob sie im Laufe des *menschlichen* Lebens vielleicht nur abnehme und niemals zunehme, kann hier grundsätzlich außer Acht bleiben. Angesichts *dieser* Art von Variabilität, die zugleich eine Aenderungsmöglichkeit der Veränderungsschranke bedeutet, gilt zwar alles doch, was bisher über Konstitution und Charakter gesagt worden ist. (Wenn man unter Charakter nur das „Feste" versteht, unter Abstraktion von der ganzen Veränderungsmöglichkeit, so muß man dann eben auch von der Variation der Veränderlichkeit selber abstrahieren, was möglich ist, da ja diese Variation ihrerseits eine nur relative sein kann.) Aber der „gewordene Charakter" erhält dann unter Umständen noch einen ganz besonderen Sinn. Man kann nämlich darunter dann auch das in einem *bestimmten Lebensmoment* „Feste" verstehen. Das ist dann nicht identisch mit dem überhaupt (in Anbetracht des ganzen Lebens) Festen, sondern bedeutet die Eigenart der Persönlichkeit unter Abstraktion von der in ihrem momentanen Zustand vorhandenen (früher oder später aber vielleicht größeren

Digitized by Google

oder geringeren) Variabilität. Man sieht, daß auf diese Weise, d. h. unter Voraussetzung dieser das *jeweilig* „Feste" allein meinenden Definition, ein gewordener Charakter dem angeborenen auch dann gegenübergestellt werden kann, wenn unter dem letzteren nicht die gesamte ursprüngliche Eigenart, sondern nur das durch die ursprüngliche Veränderungsschranke für den Anfang Festgelegte verstanden wird.

So wird sich die Auffassung von der Bedeutung des Charakters überhaupt nach dem zu richten haben, was man unter Charakter versteht. Und die meisten Kontroversen über diesen Gegenstand scheinen am Mangel genauer Begriffsbestimmungen zu leiden. Die Situation wird, abgesehen von der bereits erwähnten Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des Ausdrucks, noch dadurch kompliziert, daß es einen emphatischen Sprachgebrauch gibt, der mit Charakter überhaupt nicht irgendeine Eigenart, sondern eine ganz besonders hervorragende Eigenart versteht. So bezeichnet man wohl einen Menschen als „Charakter" (oder schreibt ihm „Charakter" zu), wenn man sagen will, daß seine „Festigkeit" besonders groß sei; gemeint ist also ein Individuum von besonders geringer Variabilität. Oder man meint die „Festigkeit" irgendwie im moralischen Sinne, als Unbestechlichkeit oder Prinzipientreue, und verengert auf diese Weise die Bedeutung des Ausdrucks. — Die Psychologie hat keinen Anlaß und kein Recht, einen bestimmten Sprachgebrauch zu diktieren. Aber es würde die gemeinsame Arbeit der Wissenschaft erleichtern, wenn man wenigstens immer wüßte und sagte, was man mit seinen Ausdrücken eigentlich meint. Man könnte dann allerdings auch nicht so leicht im Trüben fischen, wie es vielen Amateur-Psychologen beliebt.

Als Anhang zum Begriff des Charakters mag eine kurze Erläuterung des Begriffes der *Disposition* am Platze sein. Wir verstanden früher darunter eine in der Aktivierungsbereitschaft stehende Eigenschaft. Eine andere Bedeutung scheint dort gemeint zu sein, wo man von Dispositionen als Charaktereigentümlichkeiten spricht. Man nennt einen Menschen disponiert für ein bestimmtes Handeln oder Lernen oder auch für eine bestimmte Entwicklung seiner Persönlichkeit und will damit sagen, daß diese Disposition zu seinem Charakter gehöre. Versteht man nun unter Charakter die persönliche Eigenart überhaupt, wie sie in irgendeinem Moment vorhanden ist, so ist, da ja das Leben in der Aktivierung dieses jeweiligen Charakters besteht, der Begriff der Disposition offenbar kein anderer als der uns schon vertraute: Disposition ist jede den Charakter mit kon-

Digitized by Google

stituierende Eigenschaft. Anders scheint es zu sein, wenn man mit Charakter jenes abstrahierte „Feste" der Persönlichkeit meint. Dann will man mit Disposition eine Konstante bezeichnen, eine festbleibende Geneigtheit zu bestimmtem Handeln oder Werden. Allein man sieht, daß der Begriff doch auch hier derselbe ist. Disposition ist auch hier eine Eigenschaft, die zur Aktivierung bereitgestellt ist, nur daß sie als Konstante gedacht wird. Und es ist kein Widerspruch zwischen Konstanz und Aktivitätsbereitschaft, sobald man nur Konstanz richtig auffaßt: als ständige Erneuerung, als (relatives) Bleiben in der Veränderung des Individuums. Die Disposition verschwindet nicht mit der Aktivierung, weil sie, vermöge der relativen Konstanz der Persönlichkeit, mit dieser ständig in ähnlicher Weise wieder ersteht. Es mag andere präsente Eigenschaften geben, die nicht mehr in ähnlicher Weise erneuert werden; das wären „flüchtige" Dispositionen. Der zitierte Sprachgebrauch beschränkt einfach die Bezeichnung („Disposition") auf präsente Eigenschaften von großer Konstanz. — Daß es sich stets um Eigenschaften und nicht um etwas anderes handelt, wird allerdings gelegentlich übersehen, ist aber klar, sobald man sich darüber Rechenschaft gibt, daß alle Funktions- und daher auch alle Reaktionsmöglichkeiten eines Individuums, so auch alle „Geneigtheiten", eben Eigenschaften sind. Nur wer nicht funktionell und also auch nicht psychologisch denkt, kann sich unter Dispositionen etwas anderes vorstellen.

Den sozusagen „statischen" oder strukturellen Begriffen der Anlage, der Konstitution, des Charakters stehen die „dynamischen" oder genetischen Begriffe gegenüber, welche sich auf den *Fluß* des Lebens beziehen: Entwicklung, Wachstum, Assimilation, Differenzierung, Fortpflanzung, Tod. Sie sind, speziell in ihrer Anwendung auf den Menschen, ebenfalls Erfahrungsbegriffe; es ist daher nötig, den Sinn festzustellen, den sie innerhalb wissenschaftlicher Betrachtung haben können, und sie damit zugleich in Zusammenhang mit dem bisher Gewonnenen zu setzen.

Die *Entwicklung* ist bereits vorläufig bestimmt worden als die Veränderung des Individuums im Laufe seines Lebens. Wir wissen auch schon, daß sie bestimmt ist einerseits durch die ursprüngliche Festlegung des Einzelwesens, die sich in dessen relativer Konstanz ausdrückt, und andererseits durch das Zusammenwirken der indivi-

Digitized by Google

duellen Aktivität und der Einwirkung der Umwelt, welche zusammen Art und Maß der Veränderung innerhalb des „Spielraums" ausmachen. Es ist wiederholt zu betonen, weil es so leicht vergessen wird, daß auch das Individuum selbst bei seiner Veränderung ständig mitwirkt. Jede seiner Handlungen ist ja Aktivierung einer Eigenschaft und damit Veränderung der Eigenschaftlichkeit oder des bisherigen Zustandes überhaupt (vgl. das Kapitel „Handlung"), ganz abgesehen von derjenigen speziellen Art des Handelns, welche direkt auf Selbstveränderung ausgeht. Und auch im „Erleiden" einer von der Umwelt ausgehenden und im Sinne der Veränderung wirksamen Aktion ist das Individuum niemals rein passiv, sondern es „reagiert" und beeinflußt durch die Reaktion Qualität und Quantität der resultierenden Veränderung. In universaler Betrachtung ist zu sagen, daß bei jeder Veränderung im Weltzustand jeder Bestandteil dieses Zustandes notwendig aktiv beteiligt sein muß; daraus folgt von selbst die Beteiligung eines Bestandteils bei seiner eigenen Veränderung.

Endlich ist ebenfalls bereits auf die Möglichkeit einer Verschiebung der Variationsschranke im Laufe der Entwicklung hingewiesen worden: die Aenderung des Individuums kann so beschaffen sein, daß der nachfolgende Zustand (und vielleicht alle folgenden) größere oder geringere Konstanz zeigt als der vorhergehende. Die Festgelegtheit des Gebildes, sagen wir des Menschen, nimmt dann zu oder ab, bleibt aber selbstverständlich unter allen Umständen relativ, weshalb denn auch an der grundsätzlichen Beziehung zwischen Konstanz und Variabilität nichts geändert wird. Universal betrachtet, entspricht einer Verfestigung des Individuums eine gegenüber dem Moment der Erschaffung des Gebildes zunehmende Selbstbindung des Universums, wenigstens mit Bezug auf dieses bestimmte Gebilde. — Es scheint, daß der *Mensch* im Laufe seines Lebens in der Tat solche Schwankungen der Konstanz und damit der relativen Veränderlichkeit seines Wesens („Charakters") durchmache, Schwankungen nach beiden Seiten, die allerdings immer schwächer werden und zuletzt in einseitige Verfestigung (Abnahme der Veränderungsmöglichkeit) übergehen. Doch kann hier nicht auf Einzelheiten eingetreten werden.

Dagegen gibt die mögliche Aenderung der Veränderlichkeit zu einer Frage Anlaß, deren Beantwortung für die ganze Lehre von der Entwicklung bedeutsam ist. Wir haben bisher die relative Festlegung eines Gebildes einfach als Schranke der Veränderlichkeit aufgefaßt, dabei allerdings betont, daß diese Schranke selber sich ver-

Digitized by Google

schieben könne, und daß sie ferner als Schranke nicht nur für die mögliche Intensität (Quantität), sondern auch für die mögliche Richtung (Qualität) der Veränderung wirksam sein müsse. Diese Auffassung wird ihre Richtigkeit behalten, aber sie muß ergänzt werden in Anbetracht eines Gebildes, das von Anfang an als *Dauerwesen* geschaffen ist. Ein solches Wesen, also z. B. der Mensch, ist durch das universale Subjekt nicht als momentane Absicht geschaffen, die sich im Moment voll aktivieren soll, sondern als Dauerabsicht, für deren volle Realisation eine Reihe von Weltzuständen vorgesehen ist. Die Absicht hat also den Charakter eines *Planes*, dessen Aktivierung einer methodisch geordneten Durchführung gleichkommt und der also eine bestimmte Serie von Zustandsabsichten umschließt. Das bedeutet aber nichts geringeres, als daß eine (relativ) bestimmte Zustands-*Folge* „vorgesehen" ist, also ein relativ bestimmter Lebensverlauf, eine relativ bestimmte Entwicklung. Die relative Konstanz des Individuums muß sich also nicht nur überhaupt als Schranke der Veränderlichkeit auswirken, sondern noch speziell als Schranke der möglichen Zustandsfolgen, der möglichen Entwicklungsphasen. Durch sie (die Konstanz) sind der Entwicklung bestimmte Phasen in bestimmter Reihenfolge vorgeschrieben. Variation ist zwar möglich, d. h. die „Vorschrift" ist nur relativ bestimmt und läßt der „freien Gestaltung" einen gewissen Spielraum; aber eine gewisse Folge und ein gewisser Typus jeder Phase ist festgelegt. Die Entwicklung ist innerhalb einer gewissen Schranke frei, d. h. der Veränderung durch spätere „Entschlüsse" des Universums (m. a. W. durch die Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Umwelt) zugänglich und ausgesetzt. Aber es ist doch eine gewisse Entwicklungslinie festgelegt, die (solange der Plan des Universums und darum das Leben des Individuums besteht), bei aller nachträglichen Veränderung nicht verlassen wird. Die Entwicklungs-„Linie" hat also wohl eine gewisse „Breite", in welcher Variation möglich ist; aber sie hat doch eben eine bestimmte Richtung, die im Leben des Individuums nicht verlassen wird, deren Aufgeben (durch Gesamtänderung des universalen Planes) vielmehr seinen Tod bedeuten würde. Selbstverständlich hat das universale Subjekt die volle Kompetenz zur Aufhebung seiner eigenen Festlegungen. Aber solange es ein bestimmtes Dauerwesen will, *will* es eben eine bestimmte Festlegung und damit auch einen (relativ) bestimmten Entwicklungsverlauf.

So bildet das Dauerindividuum eine allmählich sich *entwickelnde* Absicht des Universums, und die Entwicklung selbst ist also nicht

Digitized by Google

allein Sache der Veränderung schlechthin, sondern Sache einer teils „vorgesehenen", teils „freien" Veränderung. Damit fällt auch neues Licht auf die Bedeutung der *Anlage* für die Entwicklung. Denn diese Anlage muß so beschaffen sein, daß schon in ihr, nach ihrem „Konstanzfaktor", jene Entwicklungskurve impliziert ist. Erst dadurch wird sie zum *Keim* im vollen Sinne dieses Wortes. — Es ist immerhin zu betonen, daß durch die neue Ueberlegung die früheren Feststellungen über Konstanz und was damit zusammenhing nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt oder vielmehr präzisiert worden sind. So ist auch jene mögliche Aenderung der Variabilität resp. der relativen Konstanzschranke nun dahin zu verstehen, daß sie selber, wie überhaupt die Phasenfolge des Lebens, bis zu einem gewissen Grade vorgesehen und schon im Keime vorgebildet ist, ohne indessen restlos determiniert zu sein. Die Vorbestimmtheit der Entwicklungslinie ist ja, wie alle Konstanz, ihrerseits nur relativ zu verstehen.

Es wird Sache einer spezielleren Psychologie der Entwicklung sein, die „feststehenden" Phasen im menschlichen Leben aufzuzeigen und nach ihrer typischen Eigenart zu beschreiben. Hier sei nur darauf noch hingewiesen, daß die Festlegung überhaupt und speziell diejenige der Phasen nicht für jedes menschliche Individuum denselben Grad zu haben braucht.

Alle der relativen Festlegung entstammenden oder entsprechenden Gebundenheiten des Menschen bedeuten seine kausale Abhängigkeit (Kausalität im materialen Sinne verstanden) nicht nur von dem, was vor seiner Existenz war, sondern auch die Abhängigkeit jedes seiner Zustände von jedem vorhergehenden. Und zwar ist für ihn diese Gebundenheit „heteronom", sofern eben nicht er oder nicht er allein das Subjekt der Festlegung ist. Darum bedeutet für ihn, von seiner individuellen Subjekthaftigkeit aus, die „Kausalität" eine Fessel, die seiner jeweiligen individuellen Aktivität und Selbstveränderung nur beschränkten Spielraum läßt. Aber so wenig man diesen immerhin vorhandenen Spielraum der Entwicklung übersehen darf, ebensowenig ist es erlaubt, den heteronomen Charakter der Kausalbindung nun für den Charakter der materialen Kausalität überhaupt zu halten und so den „Zwang", dem das Einzelwesen in seinem Sein und Werden unterliegt, auf das Universum als Ganzes zu übertragen. Für dieses eigentliche Subjekt alles Werdens ist kein Zwang vorhanden; denn selbstgesetzte Beschränkung ist nicht Zwang. Wenn es, in materialer Kausalität, bestimmte Festlegungen besitzt, so hat es sie gewollt und geschaffen, und so kann es sie in

Digitized by Google

völlig unbeschränkter grundsätzlicher Freiheit auch wieder aufheben. Doch ist darüber das Wesentliche schon früher gesagt.

Von der Entwicklung ist beim Menschen erfahrungsgemäß das *Wachstum* nicht zu trennen. Ja man denkt wohl immer, wenn man von Entwicklung (namentlich in Gegenüberstellung zum Keim) spricht, zugleich mit an das Wachstum. Indessen sind doch beides durchaus verschiedene Erfahrungsbegriffe. Heißt Entwicklung soviel wie Veränderung im Phasenverlauf des Lebens, so bedeutet Wachstum eine Art oder eine Komponente dieser Veränderung. Wachstum ist Veränderung im Sinne der „Ausdehnung". Aber Ausdehnung in der räumlichen oder materiellen Bedeutung dieses Wortes ist natürlich kein psychologischer Begriff. Man muß sich daher erst klar machen, welches ihr psychologischer Sinn ist, genauer: was Wachstum im psychologischen Zusammenhang bedeutet.

Nehmen wir, im Gedanken an den Menschen, zum Ausgangspunkt ein zusammengesetztes, organisiertes Einzelwesen, so ist es aus Monaden aufgebaut, die nach Zahl, Qualität und Energie die Funktionsmöglichkeiten des Gesamtindividuums bestimmen. Nicht so zwar, daß jede Monade eine einzelne Funktionsmöglichkeit oder Eigenschaft des Ganzen darstellte; das Handeln dieses Ganzen ist ja immer ein Gesamthandeln, und die Eigenschaften des komplexen Individuums sind Gesamthandlungsmöglichkeiten, funktionelle Kombinationsmöglichkeiten der monadischen Eigenschaften, strukturbedingte Resultanten. Eben deshalb aber ist doch die Eigenschaftlichkeit des Ganzen von Zahl, Qualität und Energie der Monaden abhängig. — Wenn nun Wachstum „Ausdehnung" des Individuums bedeutet, so kann das nur heißen, daß im Verlaufe der Entwicklung nicht einfach qualitative Veränderung der Monaden (und damit natürlich auch Strukturänderung des Ganzen) erfolge, sondern daß eine quantitative Zunahme eintrete. Und es kann sich nur noch um die Frage handeln, ob diese Zunahme die Energie (oder sie allein) oder auch die Zahl der Monaden betreffe. Im ersten Fall könnte man von intensivem, im zweiten Fall von extensivem „Wachstum" sprechen. Der Sprachgebrauch verbindet aber mit dem Worte, wenn es auf *Individuum* angewendet wird, zweifellos einen extensiven Begriff; wenn man vom Wachstum eines Menschen spricht, so meint man nicht (oder jedenfalls nicht primär) eine Zunahme seiner Funktionsenergie, sondern eine „Größen"-Zunahme. Diese Zunahme kann dann aber in monadologischer Betrachtung nur eine Vermehrung der Zahl der konstituierenden Elemente, also der Monaden, bedeuten. Und wenn Energiezunahme ebenfalls ein-

Digitized by Google

tritt, so gehört sie nur insofern zum Vorgang des Wachstums, als eben die Vermehrung der Elemente zugleich eine „Verstärkung" (Energiezunahme) des Ganzen mit sich bringt.

So wäre das, was die Erfahrung unter dem Wachstum des Menschen versteht, zunächst als Vermehrung der funktionellen Elemente bestimmt. Diese Elemente sind aber, rein psychologisch genommen, nichts anderes als die einfachen Einzelindividuen, oder, auf den Organismus bezogen, die Eigenschaftselemente. Wachstum heißt also Vermehrung der (qualitativ differenten) Ur-Handlungsmöglichkeiten des Individuums, aus deren Kombination sich dann die Gesamthandlungsmöglichkeiten ergeben. Daß diese Vermehrung stets eine organische ist, daß also die hinzutretenden Monaden in das Strukturgefüge des Individuums einbezogen werden, ist für ein organisches Gebilde selbstverständlich (vgl. noch unten über Assimilation); ohne diese Einbeziehung könnte man ja auch nicht sagen, das *Individuum* wachse. So daß darnach Wachstum genauer bestimmt werden muß als *organische* Vermehrung der funktionellen Elemente.

Ebenso selbstverständlich ist, daß bei dieser Vermehrung die „alten" Elemente nicht unverändert weiter bestehen. Auch abgesehen davon, daß ja im Leben überhaupt nichts unverändert bleibt, bringt der Hinzutritt neuer Elemente zum Gesamtverbande notwendig eine Aenderung der Struktur, damit aber zugleich aller übrigen Elemente mit sich. So daß nun Wachstum noch genauer als organische Veränderung des Individuums unter Vermehrung der konstituierenden Elemente bestimmt werden kann. (Diese Bestimmung würde auch gelten, wenn man nicht ein bereits zusammengesetztes Wesen, sondern eine Monade zum Ausgangspunkte des Wachstums nähme). — Nur nebenbei sei bemerkt, daß wie jede Veränderung so auch das Wachstum eines Dauergebildes, vermöge der „relativen Festlegung", relativ vorgesehen ist, d. h. nach relativ bestimmten „Gesetzen" vor sich geht, ohne daß diese Gesetze die relative Originalität und „Freiheit" auch dieses Entwicklungsvorgangs ausschlössen (vgl. oben die Phasen der Entwicklung).

Wenn man annimmt, daß im universalen Werden die Anzahl der Elemente des differenzierten Universums sich gleich bleibe, daß also das Universum von Zustand zu Zustand nicht seinerseits wachse (oder abnehme), so müssen, im andern Fall können die beim Wachstum eines Einzelwesens herzutretenden Monaden „der Umwelt entzogen" werden. Aber das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob irgendetwas unverändert aufgenommen würde; wir wissen, daß

Digitized by Google

der Wechsel der Gesamtzustände zugleich eine Aenderung aller Elemente bedeutet. Sondern der Satz besagt nur, daß das Wachstum eines Individuums eine Verminderung der Anzahl der Umweltselemente mit sich bringt oder bringen kann. Sei es, daß einzelne, nicht in organischen Einzelverbänden lebende Monaden aufgenommen werden, oder daß organische Wesen der Umwelt sich in ihre Bestandteile auflösen, oder endlich, daß aus solchen Wesen, ohne daß sie zerstört würden, Monaden sich ablösen. Jedenfalls ist unter Voraussetzung der Konstanz der Elementenzahl im Universum, ein Wachstum des Individuums „aus sich selber" nicht möglich, d. h. eine Vermehrung der Elemente, die nicht von einer Verminderung in der Umwelt begleitet wäre. Das Wachstum stellt so, im ganzen gesehen, einen universalen Verschiebungsvorgang dar, natürlich unter gleichzeitiger qualitativer Veränderung der verschobenen Elemente (wie aller Elemente überhaupt).

Die nicht ganz richtige Vorstellung von der „Aufnahme" fremder Elemente beim Wachstumsvorgang hat zum üblichen Begriff der *Assimilation* geführt. Man meint damit allerdings nicht eigentlich „Angleichung" (an das Individuum oder seine alten Elemente), sondern eine Veränderung der neuen Elemente, der Art, daß sie dann in den organischen Verband sich einfügen. Daß eine solche Veränderung stattfindet und stattfinden muß, ist ohne weiteres verständlich; sonst könnte es sich ja nicht um Wachstum des *Individuums*, sondern es würde sich einfach um „Anhäufung" von Elementen handeln. Nicht richtig oder nicht exakt ist aber die Meinung, die zumeist dahinter steht, als ob die Elemente zunächst als unveränderte „aufgenommen" und erst in der Assimilation verändert würden. Jede „Verschiebung" der Elemente, auch ganz abgesehen von der Assimilation, ist von Veränderung begleitet, und wenn sie assimiliert werden, so ist das eine noch besondere Art von Veränderung, die unter wesentlicher Mitwirkung des aufnehmenden Individuums vor sich geht.

Analoges gilt von der Dissimilation bzw. vom Monaden-Verlust eines Individuums unter gleichzeitiger Dissimilation, also dem quantitativen Rückgang. Es ist nicht nötig, darauf näher einzutreten. Der Wechsel von Assimilation und Dissimilation, damit auch von Wachstum und (relativem) Rückgang, wird in biologischem Zusammenhang als „Stoffwechsel" bezeichnet. Wir wissen nun, daß seine psychologische Bedeutung die eines Austausches von Monaden (also von elementaren Funktionsträgern) zwischen einem Einzelwesen und seiner Umwelt ist, so zwar, daß genau genommen

Digitized by Google

nie ein Austausch gleichbleibender Elemente stattfindet, sondern daß die Verschiebung stets von qualitativer Veränderung begleitet ist, — auch wenn man von einer eventuellen Veränderung in der Funktions-*energie* der Monaden absehen will. Der „Stoff" (die Monade) bleibt auch qualitativ keinen Moment derselbe, und die als Stoffwechsel bezeichnete Verschiebung ist stets Neu- und Andersschöpfung.

Die Erfahrung zeigt weiter, daß mit der Entwicklung des Menschen eine bis zu einem gewissen Grade zunehmende *Differenzierung* mit gleichzeitiger oder nachfolgender partieller Re-Integration einhergeht. Auch diese Begriffe können nun universalpsychologisch ohne weiteres richtig verstanden werden. Wie Wachstum, so ist auch Differenzierung eine Spezialform der allgemeinen Lebensveränderung oder Entwicklung im weitesten Sinne. Sie bestimmt sich als diejenige Veränderung des Individuums, durch welche die Zahl seiner *Organe* vermehrt und also die *Mannigfaltigkeit* der Funktionsmöglichkeiten gesteigert wird. So muß man zunächst definieren, um den Irrtum fernzuhalten, als bestehe Differenziation im bloßen „Auseinandertreten" von bereits vorhandenen, aber „nicht differenzierten" Funktionsmöglichkeiten. Entweder besitzt nämlich ein Individuum bereits *verschiedene* solcher Möglichkeiten; dann ist es aber bereits in sie differenziert (verschiedene Möglichkeiten sind differente Möglichkeiten). Oder es ist undifferenziert; dann aber besitzt es *nicht* verschiedene Organe (Eigenschaften). So kann Differenziation in allen Fällen nur Vermehrung der Möglichkeiten, bei bereits vorhandener Mehrzahl und also Differenziertheit nur *Zunahme* der Differenziertheit bedeuten. Diese Zunahme kann zugleich einer *Spezialisierung* gleichkommen; das ist immer dann der Fall, wenn die Vermehrung der Organe so vor sich geht, daß nachher mehrere Organe, zu einer Organgruppe vereinigt, eine Gesamtfunktionalität darstellen, welche vorher in ähnlicher Weise (niemals natürlich in gleicher Weise) durch ein einziges Organ ausgeübt wurde. Dann wird auch jener Anschein des „Auseinandertretens" von bereits vorhandenen Eigenschaften (Funktionsmöglichkeiten) erweckt. Es ist aber notwendig, zu begreifen, daß die späteren Möglichkeiten vor der Neudifferenzierung (in unserem Falle Spezialisierung) so überhaupt nicht vorhanden waren, sondern erst mit dem Differenzierungsvorgang geschaffen werden.

Bedenkt man die funktionelle Einheitlichkeit und die relative Konstanz des Individuums in jedem Zustand, so sieht man, daß *jede* Neudifferenzierung als derartige Spezialisierung aufgefaßt werden kann. Jeder folgende Zustand ist ja dem vorangehenden ähnlich,

Digitized by Google

und wenn der zweite Zustand stärker differenziert ist, so ist seine Funktionalität (weil ähnlich und doch mannigfaltiger) gegenüber derjenigen des ersten spezialisiert. Es gibt im individuellen Leben also gar keine Vermehrung der Funktionsmöglichkeiten, welche nicht einer Spezialisierung bereits vorhandener gleichkäme. So daß nun Differenzierung (immer im Sinne der Differentiationszunahme) auch einfach bestimmt werden kann als Spezialisierung vorhandener Eigenschaftlichkeit. In diese Definition sind die Beobachtungstatsachen voll aufgenommen, welche zu jenem Anschein des bloßen „Auseinandertretens" geführt haben.

Es scheint aber, daß auf diese Weise Differenzierung und Wachstum überhaupt nicht zwei verschiedene Vorgänge seien. Beides bedeutet doch organische Vermehrung der Handlungsmöglichkeit. Allein man darf nicht die Zunahme der funktionellen Elemente (Monaden) mit der Zunahme der Organe verwechseln. Wachstum (Monadenvermehrung) ist möglich ohne Differenzierung (Organvermehrung), und diese ohne jene. Denn (s. oben) Organe (oder Eigenschaften) eines Individuums sind nicht die Elemente als solche, sondern die aus deren Strukturverhältnissen resultierenden Handlungsmöglichkeiten. Es kommt also bei der Bildung neuer Eigenschaften nicht auf die Zunahme der Elemente, sondern auf die Neugestaltung der Struktur an. Ein Individuum kann so wachsen, daß seine Funktionalität zwar gewiß verändert und wohl auch verstärkt, aber deshalb nicht um differente Möglichkeiten vermehrt wird. Umgekehrt kann ein Organ sich in mehrere differenzieren (spezialisieren), ohne daß neue Elemente zu ihm hinzutreten: wenn nur die alten sich so verändern, daß die frühere Gesamtleistung des Organs durch mehrere (in ihrer Gesamtheit jener ungefähr gleichkommende) abgelöst wird. — In der Tat muß man bei der Einzeluntersuchung immer genau zusehen, ob man Wachstum oder Differenzierung vor sich habe. Und es liegt manchmal nahe, an letztere zu glauben, wo es sich um bloßes Wachstum handelt: Möglichkeiten (Organe), die zwar vorhanden, aber wegen ihrer geringen Leistung bisher unbemerkt waren, fallen der Beobachtung auf, nachdem sie gewachsen sind, so daß der Anschein entsteht, sie seien überhaupt neu entstanden (durch Differenzierung).

Auch durch die relative Konstanz, die sich im Dauerwesen als relative „Präformation" des Entwicklungsganges auswirkt, wird die richtige Einschätzung der Differenziation erschwert. Die Vermehrung bzw. Spezialisierung der Organe ist mehr oder weniger vorgesehen und schon im Keime vorgebildet. Tritt sie im Laufe

Digitized by Google

der Entwicklung tatsächlich ein, so scheint es deshalb, als ob sie nichts anderes sei als ein Heraustreten einer bereits vorhandenen Mannigfaltigkeit (Ent-wicklung in diesem Sinne). Aber es scheint doch nur so. Denn in der Tat sind im Keime auch diejenigen differenten Organe, welche „vorgesehen" sind, als solche noch nicht vorhanden, sondern sie werden erst entstehen, — und vorhanden ist nur gewissermaßen der Plan dazu. Im übrigen ist, auch abgesehen hievon, die Festlegung ja nie absolut. So daß in aller Differenzierung auch „unvorhergesehene" Varianten vorkommen, d. h. solche, die ihre Entstehung einer Planänderung verdanken, welche sich innerhalb des Spielraums der Anlage vollzieht.

Wenn Wachstum nicht gleich ist der Differenzierung, und wenn letztere ohne Wachstum, durch bloße relative Auflösung alter Organe in speziellere möglich ist, so ist andererseits das Wachstum gewiß sehr oft der Anstoß zu neuer Differenzierung. Das ist ohne weiteres klar und braucht nicht weiter erörtert zu werden. Ebensowenig bedarf der Begriff der Integration besonderer Erläuterung; seine Bedeutung ist klar, sobald man darin den der Differenzierung gegenteiligen Entwicklungsvorgang sieht: die organische Verminderung resp. Verschmelzung früherer differenter Organe.

Neben den Wachstums- und Differenzierungsvorgängen scheint die Entwicklung des Menschen auch Schwankungen in der Handlungs-*Energie* mit sich zu bringen, Veränderungen, welche ebenfalls durch die vorgesehenen Entwicklungsphasen mehr oder weniger bestimmt sind. Ueber den Begriff der Handlungsenergie wird erst später (s. „Handlung") Genaueres gesagt werden können. Hier ist nur zu überlegen, wie sich ihre Abnahme oder Zunahme in das bisher gewonnene Bild des individuellen Lebens einfüge. Zunächst ist klar, daß energetische Kräftigung oder Schwächung eines Individuums an sich unabhängig ist von qualitativer Veränderung sowohl wie von Wachstum und Differenzierung, wenn sie auch stets mindestens von Aenderung in der Qualität der Funktionsmöglichkeit begleitet sein wird. Andererseits aber *kann* Wachstum zugleich Energievermehrung mit sich bringen, Differenzierung Energieverminderung. Im übrigen bedeutet ja alles Handeln wenigstens momentan einen Energieverlust. Denn in der Handlung wird Eigenschaft (die stets mit bestimmter potentieller Energie versehen ist) aktualisiert und verschwindet insofern als Eigenschaft zugunsten einer Neubildung; damit verschwindet auch Energie. Aber dieser Vorgang braucht nicht einen Verlust des Individuums als ganzen zu bedeuten. Es kommt vielmehr darauf an, wie die Eigenschaftlichkeit des neuen

Digitized by Google

Zustandes energetisch beschaffen sei. Die „verlorene" Energie kann in ihr vollkommen wieder ersetzt sein. Verlust tritt nur dann ein, wenn die alte Handlungsmöglichkeit nach der energetischen Seite nicht vollständig ersetzt wird. Dann spricht man von „Ermüdung", sofern man darunter eben nichts anderes versteht als energetische Verminderung der Handlungsmöglichkeit. — Irrtümer in der Einschätzung der Zunahme oder des Verlustes von Energie können für den Beobachter sehr leicht entstehen. Vor allem deshalb, weil im Handeln nach außen hin stets nur ein Teil der vorhandenen Energie kinetisch wird, ja überhaupt verfügbar ist. Die im Gefüge des Organismus „gebundene", in der „inneren" Eigenschaftlichkeit steckende und in der Umbildung der Struktur sich aktivierende Energie wird leicht übersehen oder zu gering eingeschätzt. Und Abnahme der nach außen tendierenden oder verwendbaren Kraft braucht nicht Abnahme der Energie überhaupt zu bedeuten. Doch führen diese Ueberlegungen schon in das Thema des zweiten Kapitels hinein.

Mit dem Vorgang der Differenzierung steht die *Fortpflanzung* im Zusammenhang. Sie zerfällt allgemein in die Keimbildung und die Verselbständigung des Keims. Die erstere ist ein reiner Differenzierungsvorgang, die letztere bedeutet eine besonders geartete Dissimilation, eine Ausscheidung des Keimes in einem gewissen Momente seiner Entwicklung. Die geschlechtliche Fortpflanzung ist von dieser allgemeinen Bestimmung nicht ausgenommen; sie ist nur kompliziert durch die Verschmelzung zweier Keime, welche die Voraussetzung für die Bildung des zur selbständigen Existenz und Entwicklung fähigen definitiven Keimes ist.

Jeder Zustand der Gesamtwirklichkeit kann als Keim für die zukünftige Entwicklung betrachtet werden, so daß alles Geschehen eine fortlaufende Fortpflanzung wäre. Die eigentlich so genannte Fortpflanzung meint aber eine Art von Fortsetzung eines *Einzel*-Individuums über seine eigene Existenz hinaus. Sie ist universal zu begreifen als Auswirkung der relativen Festlegung auf eine Absicht, die im elterlichen Individuum zunächst verwirklicht ist, die aber nicht so viel Konstanz besitzt, daß die unbeschränkte Dauer dieses Individuums gewährleistet wäre, und die doch andererseits nicht so flüchtig ist, daß sie mit der notwendigen Zerstörung des elterlichen Gebildes sozusagen gänzlich aufgegeben würde. Fortpflanzung ist relative Sicherung einer Absicht über die mögliche Existenz eines einzelnen Ausdrucks dieser Absicht hinaus. Es ist dazu zu vergleichen, was früher über Vererbung ausgeführt wurde.

Digitized by Google

In der Keimbildung schafft sich das Individuum (soweit es dabei beteiligt ist) auf dem Wege der Differenzierung das Organ, dessen Beruf die Fortpflanzung ist. Dieses interne Gebilde bleibt zunächst Organ des Ganzen, mit bestimmter innerer Funktion. Es verändert sich aber dabei fortwährend, wächst und differenziert sich auch wohl, — so lange, bis die Ablösung vom elterlichen Organismus eintritt, weil die Verselbständigung des Keims seinen Zusammenhang mit jenem überwiegt. Es scheint also, als ob durch die Fortpflanzung ein gewisser Teil des elterlichen Individuums aus ihm ausscheide und für sich weiter bestehe. In dieser Meinung hat man ja auch von der „Unsterblichkeit des Plasmas" gesprochen. Die ganze Vorstellung entspringt einer Denkweise, die wir schon wiederholt als für die Wissenschaft unmöglich abgelehnt haben (s. über Vererbung). Im Werden wird nichts unverändert weitergegeben. Der sich ablösende Keim ist also nicht ein unveränderter Teil des Organismus. Hauptsächlich aber ist er überhaupt nicht ein „Teil", sondern er war ein Organ und wird nun, in der Ablösung, etwas ganz anderes, auch wenn er äußerlich noch so ähnlich aussieht. Und was die Unsterblichkeit des Plasmas betrifft, so ist die Behauptung allerdings in dem Sinne richtig, daß überhaupt alles einmal Existierende „unsterblich" ist, d. h. seine „Fortsetzung" findet, — aber auch in keinem anderen Sinne. Denn das Plasma des noch im elterlichen Organismus ruhenden Keims ist ein anderes als das des selbständig gewordenen Nachkommen; das alte verschwindet, ein neues, wenn auch ähnliches, tritt an seine Stelle. Daß (wenigstens innerhalb der biologischen Entwicklung) *ein* Plasma immer da ist, heißt nicht, daß es *dasselbe* Plasma sei, sondern nur: daß ein gewisses („plastisches", d. h. zur Fortpflanzung geeignetes) Organ immer wieder, wenn auch in ständiger Veränderung, neu geschaffen wird. Nur bildlich kann man sagen, das Alte lebe im Jungen fort. Tatsache ist, daß frühere Existenzen durch andere, manchmal (im Falle der eigentlich so genannten Fortpflanzung) relativ ähnliche, abgelöst werden.

Damit haben wir uns wieder der Frage des individuellen *Todes* genähert. Alles, was existiert, ist nicht nur sterblich, sondern es stirbt in jedem Augenblick. Unsterblich ist aber die Wirklichkeit als solche; denn nur ihre Zustände und also die ihnen angehörenden Einzelexistenzen verschwinden. Sofern es sich dabei um Dauergebilde handelt, herrscht in der Aufhebung und im Wiederaufbau eine gewisse individuelle Konstanz, die uns in der Dauer des individuellen Lebens erscheint. Aber auch diese Dauer ist in doppeltem Sinne relativ: einmal ist sie nicht Dauer schlechthin, sondern ständige

Digitized by Google

Veränderung in gewissen Schranken, und sodann kommt für jedes Dauergebilde der Moment, da es als solches nicht mehr festgehalten wird; es wird dann durch andere Gebilde abgelöst, die ihm nicht mehr so gleichen, daß wir von Weiterexistenz sprechen. Das ist der Moment des individuellen Todes.

So bedeutet der Tod in allen Fällen eine verhältnismäßig starke, wenn auch nicht immer sozusagen plötzlich eintretende, Aenderung in der universalen Absichtlichkeit, eine Aufhebung jener Fixation auf bestimmte Absichten, die sich in den Dauergebilden relativ hartnäckig erhalten hatten. Die Mittel und daher die Vorgänge, die zum Tode führen, sind dagegen sehr verschieden. Der Tod kann eintreten durch Ueberschreiten der in der relativen Konstanz festgelegten Veränderungsschranke. Durch die Aktivität des Individuums selbst oder durch die Einwirkung der Umwelt wird dann eine Veränderung des Individuums herbeigeführt, die stärker ist, als daß sie sich noch mit der Fortexistenz des Gebildes vertrüge, die also die Konstanzschranke bricht. Damit ist das Gebilde als solches zerstört. Diese Veränderung kann sich im Organismus (im komplexen Gebilde) als Emanzipation einzelner Organe gestalten, so daß der Tod in der Auflösung des Organismus besteht. Die „Krankheit" ist in diesem Fall der Versuch einzelner Organe zu jener Emanzipation, also die beginnende Dissoziation des Organismus, die im Falle der Heilung wieder überwunden wird, im Falle des „Gelingens" zum Tode führt. Die Emanzipation kann auf verschiedenen Wegen veranlaßt sein, u. a. durch Schwächung oder durch übermäßiges Wachstum einzelner Organe. (Das alles gilt durchaus auch für den psychologischen Krankheitsbegriff.) Auch extreme Ermüdung bedeutet eine Schwächung, welche der Zusammenarbeit des Organsystems gefährlich werden kann. Näher auf den psychologischen Krankheitsbegriff einzugehen ist nicht Sache dieser allgemeinen Darstellung der Lebensvorgänge.

Jeder Moment des individuellen Lebens ist Abbau und Aufbau zugleich. Was abgebaut und aufgebaut wird, sind die Zustände des Individuums. Angesichts des ständigen Werdens erscheint alle Zuständlichkeit lediglich als Grenzbegriff, als Uebergang von Funktion zu Funktion. Alles ist im Fluß, und wenn wir betrachtend besondere Momente oder Epochen hervorheben, so mögen sie für uns besonders „wichtig" sein: im Zusammenhang der nimmer ruhenden Neugestaltung stehen sie doch, und isolierte Bedeutung kommt ihnen nicht zu. Das gilt auch für das Gesamtleben eines Individuums, wenn man es wegen seiner relativen Konstanz als „Dauerzustand"

Digitized by Google

faßt. Entstehung und Tod sind für uns wichtige Vorgänge, das Leben eine wichtige Epoche im allgemeinen Werden. Aber sie können in wissenschaftlicher Betrachtung nicht isoliert werden.

Für das Universum als Ganzes gibt es zwar ebenfalls Aufbau und Abbau, aber weder Entstehung noch Tod. Diese Begriffe gelten nur für Zustände und für die Zustandsserien, die wir Einzelexistenzen nennen. Als Subjekt schlechthin ist das Universum kein Gebilde, kein Geschaffenes (Bewirktes) und kein Zerstörbares. Sein Zustandswandel aber ist eigene Aktion, Selbstveränderung. Und wenn man vom „Weltentod" spricht, so ist das eine bildliche und zugleich übertreibende Redeweise, die im Grunde eine besondersartige Form des Geschehens, also des Lebens, meint, eine Form, von der außerdem niemand weiß, ob sie je allgemein eintritt, von der aber grundsätzlich und von vornherein feststeht, daß sie auf keinen Fall weder Veränderungslosigkeit noch Dauerzustand bedeutet.

Das Ziel dieses ersten Kapitels war, das Leben des Einzelindividuums in das Gesamtleben der Wirklichkeit einzustellen und die Begriffe, in welchen die Erfahrung die formalen Hauptzüge des individuellen Lebens (Lebensformen) faßt, untereinander und mit den Grundsätzen psychologischer Wissenschaft in Einklang zu bringen, wie es die wissenschaftliche Synthese des Wahrnehmungsmaterials verlangt. Was festgestellt wurde, gilt nicht für den Menschen allein, sondern allgemein für jedes organisierte und zugleich relativ dauernde Einzelwesen, das eine der menschlichen ähnliche Entwicklung zeigt. Die Ausführungen der folgenden Kapitel werden näher an das spezifisch Menschliche heranführen.

Digitized by Google

2. KAPITEL

DIE HANDLUNG

Leben ist ständige aktive Veränderung, also ununterbrochener Funktionsverlauf. Die eigentliche Form des Lebens ist daher die Funktion selbst, als Wirklichkeitszusammenhang der einzelnen Zustände. Die psychologisch gefaßte Funktion ist aber die Handlung oder das Handeln. Handlung ist die allgemeine Form des Lebens, dieses selbst der Handlungsverlauf. Halten wir uns zunächst an das universale Leben in seiner Gesamtheit, so kann der Verlauf betrachtend in einzelne Schritte zerlegt werden, die man beliebig klein wählen kann. Ein solcher Schritt wäre dann ein universales Handlungselement oder eine Elementarhandlung, das genetische Element der Wirklichkeit, das Element des Geschehens oder Werdens.

Abgegrenzt ist eine solche Elementarhandlung durch zwei Zustände oder Eigenschaftlichkeiten (im Sinne der präsenten Eigenschaft) des Universums. Jede Elementarhandlung ist die Aktivierung eines Zustandes, einer Gesamtdisposition, und führt zu einer neuen Disposition. Aktivierung ist zugleich Zerstörung oder Aufhebung, und zwar restlose. Denn es gibt im allgemeinen Werden keine Dauer im strengen Sinn, keine Ruhe. Man darf sich nicht täuschen lassen durch die scheinbare Dauer von Zuständen oder Eigenschaften. Der Schein wird erzeugt durch jene relative Konstanz in aller Veränderung, von der wir wissen, daß sie nicht Ruhe, sondern nur Nicht-absolutheit der Veränderung bedeutet; sogenannte konstante Eigenschaften sind Serien stets neuer, aber verhältnismäßig ähnlicher Qualitäten. — Die präsente Eigenschaft (Zustand) geht so unmittelbar in die Handlung über und geht in ihr auf. Als Disposition enthält sie potentialiter die kommende Handlung, sie ist ihre (der Handlung) Möglichkeit. Die Handlung selbst schafft die alte oder Ausgangsmöglichkeit in eine neue um. So verändert

Digitized by Google

das handelnde Subjekt mit jedem Schritte „sich selbst", d. h. seine präsente Eigenschaftlichkeit, seinen Zustand. Alle Handlung ist in diesem Sinne Selbstveränderung.

Wenn wir also sagten, die Elementarhandlung sei durch zwei Zustände begrenzt, so darf nicht vergessen werden, daß der Zustand selbst kein Ruhendes ist, keine Dauer hat, sondern daß er nichts anderes bedeutet als die Grenze zweier Handlungen, besser noch: die Wendung von einer Handlung zur folgenden. Jeder Zustand (Eigenschaftlichkeit) bedeutet, daß das Individuum eine *neue Richtung* (des Lebens) einschlagen will; in der Handlung schlägt es sie tatsächlich ein. So ist die Handlung begrenzt durch zwei potentiell vorhandene Richtungen, und sie bedeutet selber die Ausführung der ersten und damit den Uebergang zur Möglichkeit der zweiten Richtung. Sie ist, als genetisches Element, das Bahn- oder Richtungselement des Lebens. Das ganze Leben stellt sich in dieser Betrachtung dar als eine ständige Richtungsänderung im funktionellen Sinne. Die Aenderung ist relativ (Ausdruck der relativen Konstanz im Werden), aber sie ist ständig, ohne Ruhe und ohne absolute Konstanz der Richtung. Ueber den Begriff der Richtung wird weiter unten noch zu reden sein.

Stellt das handelnde Universum in jedem Moment eine strukturelle Mannigfaltigkeit dar, so ist jede seiner Handlungen eine in sich geeinte Mannigfaltigkeit von Handlungen der Komponenten oder präsenten Organe des Ganzen, also der Einzelindividuen. Das Sonderindividuum nimmt mit seinem Handeln auf seine besondere Weise Anteil am Handeln des Ganzen. Löst man betrachtend einen solchen Anteil heraus, so hat man das, was man eine Individualhandlung nennen könnte (Individuum als Einzelindividuum verstanden). Die Elementarhandlung des Universums ist strukturell „zusammengesetzt" (aufgebaut) aus den individuellen Handlungselementen. Zuletzt aus den Handlungselementen der einfachen Individuen, der Monaden, also der strukturellen Elemente des Wirklichen. Die monadische Elementarhandlung ist die einfache Handlung schlechthin, einfach im genetischen Sinne, eben als Handlungselement, und einfach im strukturellen Sinne, als Handlung eines einfachen, nicht mehr differenzierten Individuums.

Wir bleiben noch einen Augenblick bei dieser monadischen Elementarhandlung. Durch sie hebt sich die Monade jedesmal selber auf. Denn die Monade besteht, als Zustandsglied des Universums, in einer einfachen Disposition, die in der Handlung aktiviert und damit zugleich als solche zerstört wird. Natürlich zugunsten einer

Digitized by Google

neuen Disposition; aber diese bedeutet auch eine neue Monade. Schon hier wird klar, daß jede Handlung auch des Einzelindividuums eine Selbstveränderung einschließt, genauer: Selbstzerstörung. Freilich gilt dies „Selbst" nur sofern eben das Einzelindividuum, hier die Monade, als Subjekt der Handlung betrachtet wird. Wir wissen, was es damit für eine Bewandtnis hat. Eigentliches Subjekt jeder Art von Handlung ist stets das Universum, und darum muß es genau heißen, daß das Universum in der monadischen Elementarhandlung (oder allgemein: in der Individualhandlung) die Monade (das Sonderindividuum) aufhebt. Aber andererseits hat doch die Monade selber relativen Subjektscharakter; sie ist das bedingte Subjekt ihrer Handlung, weil sie Bestandteil des Ganzen in seiner momentanen Zuständlichkeit ist und also, als Organ, an der universalen Subjekthaftigkeit Anteil nimmt. Ihre Handlung ist freilich nie nur *ihre* Handlung (die ganze Wirklichkeit wirkt mit), aber sie ist stets *auch* ihre Handlung, und insofern sie das ist, bleibt es dabei, daß sie *selber* sich handelnd aufhebt. Wir werden auf diesen selbstverändernden, ja selbstzerstörerischen Charakter der Individualhandlung noch zurückkommen.

Näher an das typisch menschliche Handeln führt die Betrachtung der Handlung eines zusammengesetzten, organisierten Einzelindividuums, zunächst immer noch im Sinne der Elementarhandlung, also des Lebenselementes. Vom Universum aus gesehen bedeutet eine solche Handlung des Einzelorganismus eine strukturelle Komponente der universalen Elementarhandlung; von der Monade, dem Strukturbestandteil des Organismus, her ist sie komplex, eine geeinte Mannigfaltigkeit von monadischen Elementarfunktionen. Es stecken in ihr so viele strukturell einfache Handlungselemente, als Monaden am Aufbau des Organismus beteiligt sind. Denn stets ist das Handeln ein Handeln des *ganzen* Organismus, nie funktioniert ein Teil für sich. In jeder Handlung des Organismus werden also alle seine Eigenschaftselemente (die Monaden) aktiviert und damit in neue übergeführt (verändert). — Nun wissen wir aber bereits aus einer früheren Betrachtung, daß diese Eigenschaftselemente nicht mit den *Eigenschaften* des komplexen Individuums zusammenfallen. Denn die Monaden stehen nicht einfach nebeneinander, sondern sind (zum mindesten im Menschen) in mannigfaltigen Systemen (Organen höherer und niedrigerer Ordnung) verbunden. So daß das, was wir im allgemeinen eine Eigenschaft des organisierten Individuums, etwa des Menschen, nennen, bereits einen Komplex oder eine potentielle Resultante aus monadischen Eigenschaftselementen dar-

Digitized by Google

stellt. Die Gesamthandlung des Individuums ist also zunächst ein Komplex aus den Handlungen seiner, selber wieder komplexen, Organe. Und es aktivieren sich in ihr seine Eigenschaften, die selber wieder potentielle Resultanten der Eigenschaftselemente sind. So kann man sagen, die Elementarhandlung des komplexen Individuums bedeute eine (Selbst-)Veränderung seiner gesamten Eigenschaftlichkeit, — ob man dabei an die gewöhnlich sogenannten Eigenschaften, oder, dahinter, an die Eigenschaftselemente denke. Da indessen die Beobachtung oder Erfahrung, etwa gegenüber dem Menschen, nicht bis zur Unterscheidung der monadischen Elemente, sondern nur bis zur Feststellung gewisser Eigenschaften (im gewöhnlichen Sinne) reicht, so wird die empirisch mögliche Analyse vorkommender Handlungen eben mit solchen Eigenschaften rechnen müssen und demgemäß die Handlung des Organismus als Resultante aus den Aktivierungen der (präsenten) Eigenschaften zu fassen haben.

Aber damit sind wir immer noch nicht bei dem Begriff der Einzelhandlung, den wir im Sinne haben, wenn wir von Handlungen etwa eines Menschen sprechen. Es sind noch zwei Ueberlegungen nötig, um ihn zu verstehen. Zunächst trennen wir in der Erfahrung mehr oder weniger scharf Eigenschaft von Eigenschaft und richten unsere Aufmerksamkeit bald auf diese, bald auf jene. Es drängt sich auch bei der Wahrnehmung des menschlichen Handelns bald die eine, bald die andere Komponente auf, so daß es scheinen kann, es aktiviere sich jeweils nur die eine oder die andere bestimmte Eigenschaft. Wir sprechen von einer Verstandesleistung, einer egoistischen Tat, einer künstlerischen Arbeit usw., benennen also die Handlung, auch wenn wir wissen, daß sie stets eine Handlung des ganzen Menschen ist, nach einer bestimmten Eigenschaft, so als ob diese Eigenschaft allein beteiligt wäre. Und auf diese Weise bildet sich ein engerer Begriff der Handlung, der sich als Aktivierung einer besonderen Eigenschaft definiert. Dieser Begriff hat durchaus sein Recht, wenn man ihn richtig versteht. Er meint dann einfach eine bestimmte Komponente der komplexen Individualhandlung, hervorgegangen aus einer bestimmten Eigenschaft, also einer Zustandskomponente des Individuums. Es gilt für diese Handlungskomponente auch alles, was bisher allgemein über die Handlung und ihr Verhältnis zur Eigenschaft und zum Individuum gesagt worden ist. Nur darf man nie vergessen, daß wir es dabei mit einer Teilhandlung zu tun haben, und daß stets das Ganze des Individuums sich zugleich in Handlung befindet. Die Teilhandlung läßt sich nur „künstlich",

Digitized by Google

in abstrahierender Betrachtung, isolieren, und es findet nicht nur zugleich eine Aktivierung aller anderen Eigenschaften statt, sondern die *einer* Eigenschaft allein zugeteilte Handlung ist, genau genommen, auch ihrerseits nur unter Mitwirkung aller übrigen Eigenschaften entstanden. Die Eigenschaften stehen ebensowenig wie die Monaden nebeneinander, sondern sie bilden eine potentielle Funktionseinheit. Und darum ist auch die Teilhandlung nie eine Handlung *neben* andern Teilhandlungen, sondern stets eine Seite der Gesamthandlung. Sie ist daher in gewissem Sinne eine „unvollständige" Handlung und bedarf zu ihrer richtigen Würdigung stets einer Beachtung der ganzen übrigen Aktivität des momentanen Individuums. — Nach diesen Verwahrungen mag immerhin, aus „praktischen" Gründen, der neue, engere Begriff (Handlung als Aktivierung einer Eigenschaft) bestehen bleiben.

Wir sind aber damit immer noch nicht beim Handlungsbegriff des allgemeinen Sprachgebrauchs, sofern er sich auf den Menschen bezieht, angelangt. Bisher war ja immer von Elementarhandlung, im genetischen Sinne des Elementes, die Rede. Handlung war überall gemeint als kleinster Schritt von Zustand zu Zustand. Die Gesamthandlung des organisierten Individuums war die Aktivierung seiner momentanen Disposition zugunsten einer neuen Disposition. Und jene Teilhandlung war eine Komponente dieser momentanen Gesamtaktivität. Nun ist uns aber der Mensch bekannt als Dauerindividuum, und von da aus ergibt sich ein neuer Erfahrungsbegriff der Handlung, welcher innerhalb des zuletzt entwickelten steht und ihn modifiziert.

Durch die Handlung (nun vorläufig immer als Aktivierung einer Eigenschaft und zugleich als Elementarschritt gemeint) hebt die Eigenschaft sich auf, um einer neuen Platz zu machen. Die relative Konstanz des Individuums aber bedeutet, daß diese neue Eigenschaft eine veränderte „Fortsetzung" der alten ist. Damit wird auch eine Kontinuität des Handelns selber hergestellt: die neue Disposition wirkt sich wieder ähnlich aus wie die alte; die „allgemeine Richtung" des Handelns wird durch mehr als ein Handlungselement hindurch mehr oder weniger festgehalten. *Das* Handeln ist über mehr als einen Schritt relativ festgelegt. Einmal wird aber der Moment eintreten, da für die Beobachtung die Richtungsänderung so bedeutend wird, daß vom Einschlagen einer *andern* Richtung gesprochen werden kann. Dieser Moment ist dann gekommen, wenn die alte, bisher relativ festgehaltene Disposition „sich erschöpft", — was natürlich auch wieder nur relativ zu verstehen ist. Diese Auswirkung

Digitized by Google

einer Eigenschaft, vom Auftreten einer unterscheidbar neuen Richtung bis zum Eintritt einer unterscheidbar anderen Richtung, ist nun das, was man gewöhnlich eine Handlung nennt. Sie ist, genau besehen, eine Serie des Handelns, zusammengesetzt aus verschiedenen zeitlichen Handlungselementen von relativ gleicher Richtung. Und ihre Abgrenzung ist mehr oder weniger unbestimmt, sozusagen künstlich, und auf die deutlichen Unterscheidungen unserer Wahrnehmung zugeschnitten. Nimmt man hinzu (worauf oben aufmerksam gemacht wurde), daß es sich in Wirklichkeit nie um die Auswirkung *einer* isolierten Eigenschaft handelt, sondern um eine Resultante der gesamten Eigenschaftlichkeit (also eine Aktion des ganzen Individuums), wenn auch vielleicht unter Prävalenz einer bestimmten Eigenschaft, — so hat man ungefähr ein Bild des allgemein üblichen Handlungsbegriffs. In Zukunft wird, wo nichts anderes bemerkt ist, von Handlung in diesem Sinne die Rede sein.

Betrachten wir nun die so beschaffene Handlung eines Menschen, so ist dieser Mensch ihr nächstes oder spezielles Subjekt. Ihr eigentliches und zugleich „allgemeines" Subjekt aber ist immer das Universum. Ihre allgemeine Bedingung ist der vorausgehende (und in ihm jeder vorausgehende) Weltzustand, ihre spezielle Bedingung der Zustand des menschlichen Individuums, dessen Aktivierung sie ist. Durch die Handlung wird dieser Zustand, also der Mensch selbst in seiner Zuständlichkeit, verändert; aber seine Veränderung ist nur ein Teil der Gesamtveränderung des Universums, welche mit durch jene Handlung des einzelnen Menschen erreicht wird.

In der Regel nun bezeichnet man diejenige Wirklichkeit, welche durch eine Handlung verändert wird, welcher also die Handlung „gilt", als das *Objekt* (den Gegenstand) der Handlung. Das Objekt jeder Handlung des *Universums* ist darnach offenbar das Universum selbst in seiner letzten Zuständlichkeit, oder also der universale Zustand, aus dem die Handlung hervorgeht und der zugleich ihre Bedingung ist. So daß die Handlung immer Selbstveränderung des Universums, in gewissem Sinne Selbstveränderung des Ausgangszustandes ist. — Für die Handlung des einzelnen Individuums, z. B. des Menschen, gilt Analoges. So wie auch ihr eigentliches Subjekt das Universum ist, so ist ihr eigentliches (allgemeines) *Objekt* ebenfalls das Universum, nämlich in seiner bisherigen Zuständlichkeit. Durch jede menschliche Handlung wird die gesamte Wirklichkeit verändert. Nicht etwa, wie es oberflächlicher Betrach-

Digitized by Google

tung scheinen möchte, nur ein Teil dieser Wirklichkeit. Denn wenn alles Wirkliche in jedem Zustand einen organischen Zusammenhang bildet, so gibt es keine isolierten Teilveränderungen. Die Handlung des Einzelindividuums ist an der universalen Gesamtveränderung ebenso beteiligt, wie an der Veränderung des Individuums stets die Gesamthandlung der übrigen Wirklichkeit beteiligt ist.

So wie wir aber, im Falle der menschlichen Handlung, von ihrem speziellen Subjekt (eben dem Menschen) reden, so pflegt man ihr auch ein *spezielles Objekt* zuzuteilen. Als solches bezeichnen wir in der Regel nicht etwa, in Analogie zu dem Begriff des speziellen Subjekts, die bisherige Zuständlichkeit des handelnden Menschen selbst (also die spezielle Bedingung der Handlung), sondern vielmehr allgemein denjenigen Ausschnitt aus der vorliegenden Gesamtzuständlichkeit des Wirklichen, dem die Handlung vor allem (speziell) „gilt", d. h. auf dessen Veränderung es dem handelnden Menschen ankommt, dessen Veränderung in der Handlung (oder in der dazu führenden Disposition) „beabsichtigt ist". Das spezielle Objekt ist darnach der für das handelnde Individuum *nächste* Teil des Weltzustandes.

Das spezielle Objekt *kann* aber mit der bisherigen Zuständlichkeit des Menschen (oder einem besonderen Teil davon) zusammenfallen. Dann gilt die Handlung dem Menschen selbst, *er* soll dadurch in erster Linie verändert werden. Wenn es so ist, dann sprechen wir von *innerer* Handlung. Umgekehrt wäre *äußere* Handlung diejenige, deren spezielles Objekt ein Teil der Umwelt des handelnden Menschen ist. Man sieht, daß das spezielle Objekt in jedem Falle durch die *spezielle Richtung* des Handelns bestimmt ist, also durch die Absicht des handelnden Menschen, welche den „Ton" der Handlung auf eine bestimmte Partie des allgemeinen Objektes legt. Es darf aber bei all solcher individueller Betonung nie vergessen werden, daß die durch die Handlung geschaffene Veränderung nie nur das spezielle Objekt betrifft, sondern stets das allgemeine Objekt in seiner Gesamtheit: die Wirkung geht stets über die beabsichtigte Wirkung hinaus. Insbesondere gibt es keine äußere Handlung, die, ihrer Wirkung nach, nicht zugleich eine innere Handlung in dem Sinne wäre, daß durch sie auch das handelnde Individuum selbst verändert wird. *Jede* Handlung ist (auch) Selbstveränderung. Und andererseits gibt es keine innere (auf den Handelnden selbst in erster Linie gerichtete) Handlung, durch die nicht zugleich äußere Veränderung herbeigeführt würde. — Für das Universum hat natürlich die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Handlung überhaupt keinen

Digitized by Google

Sinn, da es kein Außen kennt; hier ist alle Handlung eo ipso innere Handlung, pure Selbstveränderung.

Jede Handlung, welches auch ihr spezielles Objekt sei, führt aus einem Zustand zu einem andern. Sie hat also eine *Richtung*, welche bestimmt ist durch das Verhältnis des Endzustandes zum Ausgangszustand. Als *spezielle* Richtung würde das Verhältnis der entsprechenden Zustände des speziellen *Objektes* zu bezeichnen sein. Durch die Handlung „soll" ein bestehender Zustand dieses Objektes in einen neuen verändert werden (wobei die Veränderung auch als Aufhebung des Objektes überhaupt gemeint sein kann). Die Richtung enthält demnach zugleich das *Ziel* der Handlung; es besteht in der angestrebten Zuständlichkeit des Objekts. Richtung und Ziel sind qualitative Begriffe, denen als quantitative Energie und Intensität der Handlung gegenüberstehen (s. unten).

Nun erinnern wir uns, daß die Handlung in der sie bedingenden Disposition (präsenten Eigenschaft) potentialiter enthalten und also vorgebildet ist. Darnach besitzt auch schon die Disposition eine Richtung und ein Ziel, gleichviel hier, ob an spezielle oder allgemeine Richtung (Ziel) gedacht werde. Kraft des der Disposition immanenten Zieles heißen wir sie *Absicht*; spezielle Absicht ist sie, sofern in ihr potentiell ein spezielles Ziel — ein hauptsächlich beabsichtigter Zustand eines Teilobjekts, das dadurch zum speziellen Objekte wird — enthalten ist. Wenn durch die Handlung das Ziel erreicht (geschaffen) ist, so ist die Absicht „realisiert" und damit zugleich als Absicht aufgehoben. — Auch die Richtung ist in der Disposition vorgebildet. Wir nennen sie (die Disposition) mit Rücksicht auf die in ihr potentiell vorhandene Handelnsrichtung ein *Interesse*. Das Individuum hat „ein Interesse", sofern es zu einer (bestimmten) Richtung des Handelns disponiert ist. Seine Interessen sind allgemein die in seiner präsenten Zuständlichkeit liegenden Dispositionen mit Rücksicht auf die ihnen entspringenden Richtungen des Handelns. Ein *spezielles* Interesse ist die Disposition zu einer speziellen Richtung des Handelns, durch welche ein spezielles Ziel bestimmt und ein spezielles Objekt ausgewählt und festgestellt wird.

Interesse und Absicht stehen darnach zueinander in bestimmter Beziehung. Die Absicht ist im Interesse eingeschlossen, wie das Ziel in der Richtung. Mit dem Interesse ist die Absicht gegeben. Die *Richtung* des Interesses ist die Richtung des dem Interesse entsprechenden Handelns. Das Ziel dieses Handelns, potentiell in der Absicht gegeben, ist zugleich der Inhalt des Interesses. Kraft seines Interesses strebt das Individuum, auf dem Wege des Handelns, nach Ver-

Digitized by Google

änderung (im besondern des speziellen Objekts) in bestimmter Richtung, wodurch das Ziel dieses Strebens zugleich gesetzt ist. Richtung bedeutet auch hier das Verhältnis des Neuen zum Alten. Und das Interesse ist also nichts anderes als die Disposition des Individuums, sofern darin ein bestimmtes Verhältnis des Bisherigen zum Neuen, damit zugleich aber ein bestimmtes Verhältnis einer kommenden zur gegenwärtigen Disposition selbst, vorgesehen ist. Das Interesse ist darum zugleich die „Spannung" zwischen dem Gegenwärtigen und dem bereits keimenden Zukünftigen, allgemein sowohl wie mit Bezug auf den Anteil des Individuums selber an Gegenwart und Zukunft.

Jede Handlung eines Einzelindividuums bedeutet qualitativ einen Modus und quantitativ einen Teil des momentanen Gesamthandelns. Ihr Interesse ist Modus des Gesamtinteresses, ihre Richtung Modus und zugleich Komponente dieser Gesamtrichtung (s. noch II. Teil., „Individuation"). Das quantitative Verhältnis zum Gesamthandeln bedeutet, daß der einzelnen Handlung eine bestimmte und begrenzte *Energie* zukommt. Diese Energie manifestiert sich in der Ueberwindung von „Widerstand", welcher durch das Objekt der Handlung geleistet wird (s. unten: Handlung als Auseinandersetzung). Die Energie der Handlung ist aber stets die Energie, mit welcher die *Richtung* des Handelns verfolgt wird. Sie ist also als Energie *des Interesses* in der Disposition der Handlung potentiell enthalten und bedeutet in dieser Form das quantitative Merkmal des Interesses, wie die Richtung selbst (und mit ihr der Inhalt oder das Ziel) seine Qualität ausdrückt. Qualitative und quantitative „Spannung" machen zusammen das Interesse aus.

Verschieden von der Energie ist die *Intensität* oder das „Gefälle" der Handlung. Sie ist abhängig von der „Zeit", in welcher die Absicht realisiert wird, also, genauer gesprochen, von der Zahl der genetischen Elemente (Elementarschritte), durch welche die aktivierte Energie sich erschöpft, die Handlung somit zu ihrem Ende kommt. Sie ist selbstverständlich mit abhängig von der Energie selber: Die Intensität ist um so größer, je größer die vorhandene Energie und je geringer die Zahl jener Elementarschritte ist. — Sofern schon in der Disposition der Handlung eine „raschere" oder weniger rasche Realisation des Interesseninhalts vorgesehen ist, kann man von dispositioneller Intensität oder also von Intensität des Interesses sprechen, wie es etwa in Ausdrücken wie „brennendes Interesse" oder „Ungeduld" geschieht.

Noch eine mehr allgemeine Betrachtung ist nötig, ehe wir zur Beschreibung des typischen Verlaufs *menschlicher* Handlung schreiten

Digitized by Google

können. Es war bereits vom „Widerstand" des Objekts die Rede. Dieser Widerstand bedeutet, daß dem Interesse des Handlungssubjekts ein *anderes* Interesse entgegensteht, im speziellen Falle ein Interesse des speziellen Objekts. Daß dies möglich ist, rührt einerseits vom Zusammenhang alles Einzelwirklichen und andererseits von der Verschiedenheit alles Sonderwirklichen her. Ohne Zusammenhang gäbe es weder Wirkung noch Gegenwirkung, ohne Verschiedenheit oder Besonderung im Wirklichen gäbe es keine Verschiedenheit der Interessen. So aber, in einer Welt funktionell verbundener Einzelwesen, steht Interesse gegen Interesse. Jedes Individuum ist in jedem seiner Zustände gekennzeichnet durch seine Interessen, und es unterscheidet sich von jedem andern Wesen wie von jedem andern Zustand seiner selbst gerade durch die Besonderheit des momentanen Interesses. Als Interesse ist ja die gesamte Disposition gegenwärtig, besteht also der Zustand. Jedes Wesen ist in der Gesamtheit seines momentanen Zustandes vollkommen bestimmt durch die Gesamtheit der vorhandenen Interessen. Darum bedeutet Verschiedenheit einerseits der Zustände eines Wesens, andererseits verschiedener Wesen (in ihren bestimmten Zuständen), nichts anderes als Verschiedenheit der Interessen. Das bedeutet aber zugleich Verschiedenheit der bevorstehenden (beabsichtigten) Richtungen des Handelns. Steht nun einem Subjekt ein Objekt der Handlung gegenüber, so besitzt darnach dieses Objekt (da es ja, als besonderes, vom Subjekt verschieden ist) unter allen Umständen ein Interesse, das von dem des Subjekts verschieden ist; es besitzt also eine andere Handelnsintention als dieses. Werden die Intentionen im Handeln aktiviert, so stößt Handlung auf Handlung. Es stehen sich zwei Handlungssubjekte mit verschiedenen Interessen, also zwei verschieden gerichtete Handlungen gegenüber, und jede von ihnen bedeutet einen Widerstand für die andere. Jedes Objekt leistet jedem Subjekt gegenüber Widerstand; es ist selber Subjekt, und das Subjekt von vorhin ist sein Objekt, sei es im speziellen oder im allgemeinen Sinn.

Darum ist alles Handeln eines Einzelwesens eine *Auseinandersetzung* mit dem Objekt, insbesondere mit dem speziellen Objekt. Kein Handeln ohne „Reibung", ohne Kampf. Das gilt nicht nur für das speziell nach außen gerichtete Handeln, also für das Verhältnis des Subjekts zum äußeren Objekt, sondern auch für die „innere Handlung", d. h. für das Verhältnis eines Subjekts in seinem momentanen Zustand zu diesem Zustand selber. Sofern eine Handlung innere Handlung ist — und jede Handlung ist a u c h innere Handlung, da ja durch sie auch der Subjektzustand selber verändert wird, ob es nun

Digitized by Google

dem Subjekt wesentlich darauf ankomme (der Eigenzustand also spezielles Objekt sei) oder nicht — insofern bedeutet sie eine neue Richtung, soll sie eine neue Richtung wenigstens schaffen. Das momentane Interesse geht also, speziell oder nicht speziell, auf eine (relative) Aenderung der bisherigen Richtung. In dem der Handlung zugrunde liegenden Zustand nun ist, durch die ihm vorausgehende Handlung, eine potentielle Richtung (Interesse) geschaffen. Und gerade diese Richtung soll durch die folgende Handlung verändert werden. Jeder Zustand hat also ein doppeltes Gesicht. Nach rückwärts vertritt er eine „gewünschte" Richtung, nach vorwärts eine zu ändernde Richtung. Das im Zustand quasi inkorporierte Interesse ist zugleich Interesse an der Ueberwindung des Zustandes. Das ist gerade der Spannungscharakter alles Interesses; es ist Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft und eben deshalb „Uebergang".

Jedes Interesse bedeutet also einen Zwiespalt des Subjekts, aber nicht einen strukturellen, sondern einen genetischen Zwiespalt; das ist der Keim des *Werdens*. Das Interesse, sofern es Aenderungsinteresse ist (und dies ist es stets, weil es Handlungsinteresse ist), steht im Widerstreit mit dem gleichen Interesse, sofern es Produkt der letzten Handlung ist. Es ist immer eine Krisis. Darum hat jede Handlung, als Aktivierung eines Interesses, gegen den Widerstand zu kämpfen, den ihr der bisherige Zustand selber, als Erbe der letzten Handlung, leistet. Der Zustand, aus dem die Handlung kraft des vorschauenden Gesichts des Interesses hervorgeht, ist zugleich zu veränderndes Objekt dieser Handlung. Er vertritt als solches ein Interesse, das soeben noch das Interesse war: das rückschauende Gesicht des gegenwärtigen Interesses. Das in die Handlung eintretende Subjekt sieht sich dem eigenen Zustand wie einem „fremden" Subjekt, d. h. wie einem Objekt gegenüber, das es zu überwinden gilt. Dies Objekt leistet der Veränderung (Richtungsänderung) Widerstand kraft der in ihm inkorporierten „letzten" Richtung. Und alle Handlung ist so auch „nach innen" eine Auseinandersetzung, ein Kampf, der Widerstand des Zustandes (und damit der bisherigen Richtung) wirkt als *Hemmung* für jede Handlung. — So ist jede Handlung, ob man sie in ihrer inneren oder äußeren Bedeutung, nach dem Verhältnis des Subjekts zum inneren oder äußeren Objekt betrachte, stets eine Auseinandersetzung zwischen dem Interesse des Subjekts und demjenigen des Objekts.

Die Handlung des Einzelwesens ist aber auch nie „pure Aktion", sondern stets *Reaktion*. Das hängt mit den eben dargestellten Verhältnissen zusammen. Die gesamte Umwelt vertritt besondere Inter-

Digitized by Google

essen, die an sich und in ihrer Auswirkung das Individuum mit beeinflussen. Tritt es selber in Handlung — und es tut dies ja in jedem Augenblick — so kann es nicht sozusagen geradlinig sich seinem (speziellen oder allgemeinen) Objekte zuwenden, sondern sieht sich ständig in einer Mannigfaltigkeit relativ konkurrierender Tendenzen und Handlungen, die es selber tangieren, mit denen es sich abfinden oder die es in Rechnung ziehen muß. Es muß sein Handeln in ständiger Rücksicht auf die übrige Wirklichkeit modifizieren, um überhaupt in bestimmter Richtung handeln zu können. Doch klingen diese Ausdrücke noch zu bewußt-rational. In der Tat findet diese Modifikation „ganz von selber" statt, vermöge des Zusammenhangs und der unabweisbaren Beeinflussung alles Einzelwirklichen untereinander. Das Individuum samt seinem Interesse und seinem Handeln ist ja ein Glied im Gesamtorganismus, und sein Handeln ist darum von vornherein nicht *sein* Handeln allein, sondern seine Modifikation *des* Handelns, in welcher alles andere mitspricht. Die „Konkurrenz" ist zugleich Zusammenarbeit, und sie erscheint als Konkurrenz nur in der einseitigen Betrachtung vom Standpunkt des einzelnen Subjektes aus. Jedenfalls aber bedingt oder bedeutet sie ein notwendiges Sich-anpassen des Individuums, also ein Zusammengehen mit fremdem Handeln, eine „Abhängigkeit" von der Umwelt. Das Individuum handelt stets mit dem Blick auf anderes Handeln, und eben hierin liegt der reaktive Charakter aller Aktion. Indem es handelt, *antwortet* es zugleich auf anderes Handeln; es handelt (auch abgesehen von den eigenen Prämissen) nie voraussetzungslos, nie unbedingt, sondern stets „unter Einfluß". Und dieser Einfluß macht sich, genau genommen, nicht einmal erst in der Handlung selber geltend, sondern schon in der Disposition, also im Interesse. So daß schon das Interesse nie aus dem Individuum allein zu begreifen, sondern stets bereits ein reaktives Interesse ist.

Besonders deutlich wird dieser reaktive Charakter alles individuellen Handelns und Interesses in jenem Spezialfall, an den wir vorwiegend denken, wenn wir von Reaktion sprechen. Der Zusammenhang des Individuums mit dem Andern ist ein doppelter, er ist struktureller und genetischer Zusammenhang, also Bedingtheit durch die koexistente und durch die vergangene Wirklichkeit. Jede Handlung ist darum „Antwort" auf gleichzeitiges und Antwort auf vergangenes Handeln der ganzen übrigen Wirklichkeit. Wenn man von Reaktion spricht, denkt man in der Regel an den letzteren Fall: das Individuum handelt in Beantwortung eines (es stets irgendwie tangierenden) fremden Handelns der Vergangenheit. Es wird dadurch schon in

Digitized by Google

seinem Interesse beeinflußt, das eine andere Richtung genommen hätte, wenn jene Handlung des (speziellen oder allgemeinen) Objekts nicht oder anders geschehen wäre. Es ist wichtig sich zu überlegen, daß diese „Reaktion" im engeren Sinne nur der genetisch-kausale Spezialfall des allgemeinen Reaktionscharakters der Einzelhandlung ist. Auch in der Gleichzeit findet gegenseitige Beziehung und „Einfluß" statt, und kein Handeln wäre so wie es ist, wenn nicht zugleich anderes Handeln so wäre wie es ist.

Aber noch etwas anderes wird beim Begriff der Reaktion gewöhnlich übersehen. Man denkt in der Regel nur — und auch wir haben bisher absichtlich nur diese Seite berücksichtigt — an Reaktion auf *fremdes* Handeln oder fremdes Interesse. In der Tat aber handelt jedes Individuum stets auch „in Reaktion auf sich selbst", und zwar sowohl im strukturellen wie im genetischen Sinne. Beides ist in anderem Zusammenhang schon früher angedeutet worden. Jedes Interesse steht in organischer Verbindung mit den anderen Interessen desselben Individuums (das wir ja als komplexes voraussetzen), und in allem Handeln spricht deshalb die Interessengesamtheit mit, so daß die Handlung stets in Rücksicht auf alle anderen, auch die „nicht unmittelbar beteiligten" Interessen vor sich geht. Genetisch aber bedeutet die „Reaktion auf sich selbst" nichts anderes als den Zusammenhang jedes Zustandes, also jedes Interesses, mit der vergangenen Disposition. Alles Handeln ist gewiß durch das momentane Interesse bedingt, aber dieses selber ist nicht voraussetzungslos, sondern bedeutet die Antwort des (Dauer)-Individuums auf sein „bisheriges Leben", zunächst auf seine letzte Aktion. — Im ganzen also und allgemein: alle Handlung des Sonderindividuums ist äußere und zugleich innere Reaktion im strukturellen wie im genetischen Sinn, weil sie im Zusammenhang mit dem gesamten übrigen Geschehen steht. Für die Handlung des Universums fällt natürlich die äußere Beziehung weg; sie ist ausschließlich innere Reaktion, ja, in Anbetracht der *selbstgesetzten* Bedingtheit, im letzten Grunde pure Aktion.

Im Begriffe der Reaktion (wie schon in dem der Auseinandersetzung) liegt der Doppelcharakter jeder Handlung, den wir in das Begriffspaar der *Rezeption* und der *Produktion* zu fassen pflegen. Zunächst gelten diese Begriffe freilich nicht der Handlung, sondern dem handelnden Individuum. Es ist rezeptiv, sofern es sich beeinflussen läßt, sofern es Wirkungen aufnimmt, — und es ist produktiv, sofern

Digitized by Google

es im eigenen Handeln zu diesen Impressionen Stellung nimmt, darauf eingeht, sich damit auseinandersetzt. Alles Handeln ist Veränderung, und der universale Zusammenhang alles Wirklichen bedeutet, daß durch jede Handlung alles verändert wird. Sofern ein bestimmtes Individuum Objekt dieser allgemeinen Veränderung ist — und es ist dies in jedem Augenblick — ist es rezeptiv; sofern es aber Subjekt der Veränderung ist — und es ist auch dies in jedem Augenblick — ist es produktiv.

Aber auch die einzelne Handlung für sich hat eine rezeptive und eine produktive Seite. Nämlich in ihrer Wurzel, im Interesse, das als „Anfangsstadium" der Handlung zu betrachten ist. Es ist bereits vom doppelten Gesicht oder vom Spannungscharakter des Interesses gesprochen worden. Das Interesse ist, wie wir sahen, nichts anderes als die funktionelle oder Richtungsbedeutsamkeit des Zustandes. Der Zustand aber ist die Grenze zweier Handlungen. Bildlich gesprochen: die Grenze der letzten und der kommenden Handlung geht mitten durch den Zustand hindurch. Das darf man sich freilich — und insofern ist das Bild ungenau, — nicht zeitlich vorstellen; denn der Zustand hat keine Dauer, und die „Zeit" wird durch die Handlungsschritte bestimmt oder „geschaffen", die sich im Zustand aneinanderreihen, der selber keinen Schritt bedeutet, also zeitlos ist. Das Bild hat dennoch einen Sinn: der Zustand ist die *Wende* von einem Schritt zum nächsten, von einer Handlung zur anderen. In diesem Wendepunkt knüpft die neue Handlung an die frühere und damit an das ganze bisherige Geschehen an, und diese Anknüpfung bedeutet ihre rezeptive Seite, wenigstens im genetisch-kausalen Sinne der Rezeption. Die neue Handlung nimmt in ihrem Ursprung die Vergangenheit auf.

Aber sie nimmt auch die außer ihr (der einzelnen Handlung in ihrem Ursprung) liegende Gegenwart auf. Denn der Zustand, dem sie entspringt, ist ein strukturell bedingter, ein Beziehungszustand. Und so geht in den Ursprung der Handlung die Gesamtheit der fremden Zuständlichkeit (der übrigen Interessen) in gewissem Sinne ein, — nämlich nach Maßgabe der strukturellen Stellung und der relativen Selbständigkeit des Individuums oder vielmehr seines Teilzustandes, den wir betrachten. — Das Interesse also, das die Handlung aus sich hervortreibt, ist gesättigt mit den Einflüssen der Vergangenheit und der Gegenwart. Indem die Handlung aus diesem Interesse entspringt, ja in ihm bereits ihren Anfang hat, rezipiert sie selber jenes „Andere". Das ist ihre rezeptive Seite: die Tatsache des abhängigen Verknüpftseins im zweidimensionalen Zusammenhang.

Digitized by Google

Allein jede Handlung ist doch schon in ihrem Ursprung, im Interesse, ein Neues und insofern ein Anfang. Im Zustand wendet sich das Individuum von allen Zusammenhängen zur Schaffung neuer Zusammenhänge. Das Interesse hat eine *produktive* Seite; sie ist zugleich die produktive Seite der Handlung. Produktiv ist die Handlung sofern sie über alle strukturelle und genetische Gebundenheit hinaus neues setzt, neue Richtung darstellt, neue Disposition, neues Interesse schafft. In ihrer rezeptiven Seite nimmt sie die alte Richtung auf; aber sie nimmt sie nur relativ auf, d. h. sie ändert sie ab, und darin liegt ihre produktive Bedeutung. Sie läßt sich auch durch die fremden gleichzeitigen Richtungen beeinflussen; aber auch dieser Einfluß ist nur relativ, und in der Handlung — dies ist wiederum ihre produktive Bedeutung — werden jene Richtungen, sofern sie rezipiert sind, umgebogen. Die Handlung ist eben das Glied des Werdens, und sie trägt daher den rezeptiv-produktiven Doppelcharakter alles Werdens.

Auseinandersetzung, Reaktion, Rezeption, Produktion sind Begriffe, die für jede Art von Handlung eines Einzelwesens Geltung haben, z. B. auch für die monadische Handlung, ferner für das Handlungselement. Ebenfalls für alle Handlung gilt, daß sie *zeitlich* ist und somit einen *Verlauf* hat. Auch die Elementarhandlung ist ein „Schritt" von Zustand zu Zustand, also ein Werdenselement. Und Zeit ist überhaupt nichts anderes als die Dimension des Werdens, des genetischen Zusammenhangs (vgl. „Gegenstand", 2. Kap.). Zeit ist abgeleitet aus Funktion; sie ist die genetische Distanz, wie „Raum" (vgl. „Gegenstand", 2. und 4. Kap.) in gewissem Sinne strukturelle Distanz ist. Das genetisch Verschiedene (Auseinanderliegende) ist auf eine Weise distanziert, die wir Zeit heißen. Wo Werden, also Funktion ist, da ist Zeit, und ohne Funktion gibt es keine Zeit. Funktion schafft genetische Verschiedenheit, also zeitlichen Abstand, und darum ist alle Funktion zeitlich (was für die strukturelle Beziehung nicht gilt). Das funktionelle Element, der Elementarschritt des Handelns, schafft elementaren Abstand und „umspannt damit" das Zeitelement. Es „beansprucht" das Minimum von Zeit, aber es beansprucht Zeit. Nur der Zustand ist unzeitlich, weil er nicht Funktion bedeutet (weshalb er keine „Dauer" hat); von der Handlung läßt sich Zeit nicht trennen. — So verläuft alle Handlung „in der Zeit", einfacher: sie hat einen Verlauf.

Darum ist alle, auch die elementare Handlung, sofern man sie überhaupt aus dem Zuge des Werdens betrachtend herauslöst, zeitlich abzugrenzen. Die Grenzen liegen in den beiden Wendepunkten, die

Digitized by Google

wir Zustände nennen. Die Handlung dauert von Zustand zu Zustand. Und zwar gehört jeder Zustand zwei Handlungen an, derjenigen, deren „Endzustand" und derjenigen, deren Anfangszustand er ist. So ist die Handlung ein Verlauf, an dessen Anfang und an dessen Ende je ein Zustand steht, und beide Zustände müssen, da sie für sich selber „nichts" sind, zur Handlung mitgerechnet werden. Jede Handlung beginnt mit einer Disposition (einer potentiellen Richtung, einem Interesse) und schließt mit einer andern Disposition. Diese Zuständlichkeiten sind die Distanzpunkte, die nur mit der verlaufenden Handlung zusammen „Existenz" haben und für sich selber zwar nicht Fiktionen, aber Abstraktionen sind. So gibt es, streng genommen, keine Interessen außer Interessen in Handlung, und die Potentialität der Richtung wie der Engerie ist ebenfalls eine „Konstruktion", welche nur die Wende der Aktualitäten meinen kann. Potentialität ist Grenzbegriff, wie Zustand. Die Erfahrung lädt gewissermaßen zur Bildung solcher Begriffe ein, weil die Relativität der Veränderung, also die Relativität der Verschiedenheit aufeinanderfolgender Funktionsrichtungen Ruhepausen vortäuscht, ruhende Zustände der Nichtveränderung, d. h. der nur potentiellen Aenderung. Als ob das Werden stillestände und Zustände Dauer hätten, somit selber „zeitlich" wären, zugleich also etwas für sich Bestehendes, von der Handlung zu Trennendes.

Wenn wir uns von solchen Täuschungen nicht beirren lassen, sondern daran denken, daß Wirklichkeit in *ständiger* universaler Funktion begriffen ist, so werden wir nun also Anfangs- und Endzustand in die Handlung einbeziehen und diese Handlung allein zeitlich nennen. Immerhin heben sich an ihr drei zeitlich bestimmte „Teile" heraus: der Anfang, der Uebergang, das Ende, oder Ursprung, Verlauf und Abschluß. Wir nennen sie die *Phasen* der Handlung. Sie sind Elementarphasen, wenn man an das Handlungselement (die genetisch nicht komplizierte, in diesem Sinn einfache Handlung) denkt; sie sind einfache Phasen in einem andern, nämlich strukturellen Sinn, wenn man die Handlung eines einfachen Wesens (Monade) vor Augen hat. In der Handlung des komplexen, organisierten Individuums ist jede von ihnen selber strukturell komplex, in der genetisch zusammengesetzten Handlung des Dauerindividuums (vgl. den früher entwickelten „üblichen" Handlungsbegriff) ist wenigstens die mittlere Phase genetisch kompliziert. Da der Mensch ein weder strukturell noch genetisch „einfaches" Wesen ist, und man unter den Handlungen des Menschen strukturell und genetisch komplexe Funktionen versteht, so verlangt das Verständnis des Phasenverlaufs mensch-

Digitized by Google

licher Handlung eine nähere Betrachtung eben jener Komplikationen.

Die Handlung im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes ist genetisch zusammengesetzt, d. h. sie besteht in einer Serie von Elementarhandlungen, welche wegen ihrer relativen Richtungsgleichheit in *eine* Handlung zusammengefaßt werden. Ihr Anfangspunkt ist also ein Zustand, der als relativ starke Wendung des Gesamthandelns imponiert, ihr Abschluß ebenso. Der Uebergang aber, der eigentliche Verlauf, stellt sich als Kette von Elementarverläufen dar, die durch einzelne Wendungen (Zustände) zusammenhängen und zugleich voneinander abgegrenzt sind. Das Ausgangsinteresse wandelt sich zwar von Schritt zu Schritt, aber es wandelt sich relativ unbedeutend, wird also verhältnismäßig unverändert beibehalten. Solange, bis eine so bedeutende Wandlung eintritt, daß die Beobachtung die Kontinuität nicht mehr festhält; dann sagen wir, die Handlung habe ihr Ende gefunden. Diese Wendung oder dieses Ende kann nun auf zwei, voneinander indessen nur relativ verschiedene Arten herbeigeführt sein. Entweder wesentlich durch die Handlung selbst oder wesentlich durch den Einfluß von Veränderungen, die außerhalb der Handlung liegen. Das letztere ist der Fall, wenn die Aktivität der Umwelt einer erheblich anderen Reaktion des Individuums ruft als bisher, aber auch wenn das Individuum selbst durch seine außerhalb der gerade betrachteten Handlung liegende Aktivität unterdessen in einen Zustand geraten ist, in welchem das Ausgangsinteresse jener Handlung nur noch in erheblich veränderter Gestalt Platz hat. Die Wendung wird dagegen durch die Handlung selbst herbeigeführt, wenn die in ihrer Absicht liegende Veränderung des Objekts, insbesondere des speziellen Objekts, durchgeführt, das Ziel also erreicht ist. Dann hat sich das spezielle Interesse erschöpft; das Handeln geht wohl weiter, aber es ändert mindestens seine spezielle Richtung, die bisherige Spezialrichtung fällt weg, und das Interesse, sofern es in seiner allgemeinen Richtung noch weiter besteht, wendet sich anderen Spezialobjekten zu.

Man kann in diesem Falle, eben mit Rücksicht auf die Verwirklichung des im Interesse liegenden Zieles oder doch speziellen Zieles, sagen, die Handlung habe ihren „*normalen*" Abschluß gefunden, d. h. denjenigen, der im Interesse selber vorgesehen war. In der Tat ist der Begriff der so verlaufenden Handlung der Normalhandlungsbegriff des gewöhnlichen Sprachgebrauchs. Die normale Handlung ist darnach diejenige, die in mehr oder weniger zahlreichen Einzelschritten zur Realisation des in der Absicht liegenden Zieles führt. Es ist am besten, bei der Betrachtung des typischen Verlaufs mensch-

Digitized by Google

licher Handlung vom Verlauf dieser Normalhandlung auszugehen.

Dabei ist von vornherein zu beachten, daß es streng genommen solche Handlungen nicht gibt. Denn sobald eine Handlung sich über mehr als einen Schritt bewegt, so ändert sich das Interesse und mit ihm die Absicht von Schritt zu Schritt, sei es auch unmerklich und unbedeutend. Wird also am Schlusse eine Absicht verwirklicht, so ist es nicht mehr genau die dem Ausgangsinteresse entsprechende. Außerdem aber gibt es eine vollkommene Absichtsverwirklichung überhaupt nicht, so daß Normalhandlung auch dann nicht vorkäme, wenn es sich um einen Elementarschritt handelte, oder wenn man die Normalität nur nach der Realisation der *letzten* Absicht einer Serienhandlung bemessen wollte. Denn die vollkommene Verwirklichung der Absicht würde bedeuten, daß zwischen dem Subjekt und dem Objekt, und zwar dem gesamten oder allgemeinen Objekt der Handlung, keine Spannung mehr bestände. Gesetzt nun, dieser Zustand wäre an und für sich möglich, so hätte er doch als Zustand nur punktuelle Existenz, d. h. die ständige Veränderung des Subjekts wie des Objekts würde oder könnte ihn unmittelbar wieder aufheben. Außerdem aber ist jene Aufhebung der Spannung selber undenkbar, da Subjekt und Objekt einer Handlung niemals zusammenfallen, sondern stets verschieden sind; Verschiedenes aber bedeutet Interessenverschiedenes, und Verschiedenheit des Interesses ist Spannung. — Es kann sich also in Wirklichkeit stets nur um relative Absichtsverwirklichung handeln. Die Normalhandlung ist ein „Idealbegriff" und kommt in der Tat nur als ungefähre vor. Doch hindert diese theoretische Restriktion nicht, den Begriff zu verwenden und die Handlung so zu beschreiben, als ob sie wirklich Normalhandlung wäre. Wir beschreiben damit einen „konstruierten" Spezialfall der Handlung überhaupt, und zwar im besondern der Serienhandlung. Es handelt sich auch insofern um einen Idealfall, als ja in Wirklichkeit jene die Handlung abgrenzende Wendung des Interesses niemals eine absolute Wendung ist, und als sie außerdem zwar vielleicht „wesentlich", aber niemals nur durch die Handlung selbst, sondern stets durch die Mitwirkung der übrigen Aktivität des Individuums wie der Umwelt zustande kommt. — Nach allen diesen Ueberlegungen wird die folgende Analyse der Normalhandlung richtig verstanden werden können.

Gegeben ist ein Subjekt mit einem bestimmten Interesse, und ein spezielles Objekt, d. h. ein vom Subjekt verschiedenes Wirkliches, auf welches das Interesse zunächst und speziell gerichtet ist. Die Handlung vollzieht sich als Auseinandersetzung zwischen beiden;

Digitized by Google

doch betrachten wir sie lediglich vom Subjekt her. Das Interesse enthält ein rezeptives Moment, welches mit Bezug auf das nun ausschließlich in Berücksichtigung gezogene spezielle Objekt bedeutet, daß das Subjekt vom Objekt her eine Einwirkung erfahren habe, auf die es nun, im produktiven Moment des Interesses, reagiert. Die „Spannung" im Interesse ist die potentielle Richtungsdifferenz zwischen der rezeptiv aufgenommenen Aktivität des Objekts und der zur Produktion bereiten Aktivität des Subjekts. Das gilt ganz gleich, ob nun das spezielle Objekt die eigene bisherige Zuständlichkeit des Subjekts selber sei (wie im Falle der inneren Handlung) oder ob es der Umwelt angehöre. Es ist aber wesentlich, zu beachten, daß jene Aktivität des Objekts, nach Richtung und Energie, durch die Rezeption zum „Bestandteil" (Ingrediens) des Subjektinteresses geworden ist. Das Subjekt hat die Einwirkung nicht nur „erlitten", sondern aufgenommen, und in der Richtung und Intensität seines Interesses spricht sie in bestimmter Weise mit. Absolut bestimmend ist sie freilich nicht, sonst wäre keine Spannung und damit kein „Antrieb" zum Handeln da. Sie ist aber auch nicht absolut nicht-bestimmend; sonst gäbe es ebenfalls keine Spannung. Diese relative Bedeutung der rezipierten Wirksamkeit des Objekts heißt, einfach ausgedrückt, nichts anderes als daß die Aktion des Subjekts zwar stets Reaktion, aber nie eine durchaus positive Reaktion ist, daß sie sich vielmehr stets in relativem Gegensatz zur Einwirkung befindet. Aus rein positiver Einstellung des Subjekts zum Objekt würde keine Handlung erfolgen. Handlung ruht auf (partieller) Negation gegenüber dem Objekt (welche übrigens wegen der relativen Verschiedenheit beider stets vorhanden ist). Ein vollkommen „befriedigendes" Objekt würde nicht zum Handeln „reizen".

Das Interesse nun, in welches die Einwirkung aufgenommen ist und das sich in relativem Gegensatz dazu zur Auswirkung im Handeln anschickt, ist das produktive Interesse der Handlung. Ihr Verlauf ist, als Aktivierung dieses Interesses, rein produktiv, wenn auch selbstverständlich in seiner Richtung die rezipierte Richtung mitspricht. Dabei haben wir ausdrücklich die aus dem Gewebe des übrigen Geschehens künstlich herausgelöste Handlung, und zwar als Normalhandlung, im Auge. Die volle Wirklichkeit selbst ist ja viel komplizierter. In ihr spricht schon in der rezeptiven Seite des Interesses und darum im Handlungsverlauf nicht nur die Richtung der Aktivität des speziellen Objekts mit, sondern außerdem diejenige der ganzen übrigen Welt, und zwar der soeben gewesenen wie der gegenwärtigen, — was ja bereits ein für allemal festgestellt

Digitized by Google

worden ist. In ihr ist aber auch der Verlauf einer einzelnen Serienhandlung niemals rein produktiv, weil auf jeder ihrer Etappen neben der übrigen Welt auch das spezielle Objekt, in eigener Reaktion gegen die Aktion des Subjekts, wieder dieses Subjekt beeinflußt und so ständige neue Rezeptionen stattfinden. Aber das alles lassen wir nun geflissentlich auf der Seite, nachdem es einmal grundsätzlich festgestellt worden ist.

Die Richtung des Verlaufs der Normalhandlung ist, mit Bezug auf das jetzt einzig in Betracht gezogene spezielle Objekt, bestimmt durch das Verhältnis dieses Objekts, wie es in der Rezeption seiner Einwirkung ist, zu dem Objekt, wie es sein müßte, wenn seine Wirksamkeit dem jetzigen Interesse des Subjekts nicht mehr widersprechen sollte. Anders ausgedrückt: Die Handlung zielt auf eine Veränderung des speziellen Objekts im Sinne des produktiven Interesses. Es ist aber sehr wichtig, nie zu vergessen, daß in diesem Interesse die Einwirkung des Objekts aufgenommen ist. Die Veränderung wird also nicht in der Richtung desjenigen Subjektinteresses gesucht, das da war *vor* dieser Einwirkung. Durch die Rezeption ist dieses Interesse selber verändert worden, und als *neues*, vom Objekt mitbestimmtes Interesse bestimmt es nun den Verlauf der Handlung. Konkreter gesprochen: wenn mir z. B. ein anderes Individuum „gegenübertritt" (mir zum speziellen Objekt meines Handelns wird), so handle ich ihm gegenüber nicht so, wie ich gehandelt hätte, wenn von ihm keine Wirkung oder eine andere Wirkung zu mir gelangt wäre. Sondern ich lasse die tatsächliche Wirkung mitsprechen und reagiere mit unter ihrem Einfluß. Je nach ihrer Art wird die von mir erstrebte Veränderung des Objektindividuums so oder so beschaffen sein. So bestimmt also auch das Objekt selbst, in seiner gegen mich gerichteten Aktivität, mit der Richtung meines Handelns die Art der Veränderung, die ich mir an ihm „wünsche". Mein Handeln z. B. gegen einen andern Menschen variiert nicht nur mit meiner „Verfassung" an und für sich, sondern auch mit *seinem* Verhalten gegen mich.

Immerhin also geht die Handlung unter allen Umständen, da ja die Reaktion nie rein positiv ist, auf Veränderung des Objekts, und in der Normalhandlung *gelingt* diese Veränderung. Der Abschluß ist also dann gefunden, wenn das Objekt die meiner Absicht entsprechende Gestalt bekommen hat. Dann ist die Spannung, die zum Handeln trieb, aufgehoben. Das Verhältnis des Subjekts zum Objekt ist rein positiv geworden. (Wir erinnern uns, daß wir hier einen nie vorkommenden Idealfall beschreiben.) — So läßt sich

Digitized by Google

die Richtung des Handelns auch als Verhältnis zweier Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt bestimmen: eines relativ negativen Ausgangsverhältnisses zu einem positiven Endverhältnis. Da aber diese zwei Verhältnisse zugleich zwei verschiedene Zustände nicht nur der Gesamtwirklichkeit, und nicht nur des speziellen Objekts, sondern auch des Subjekts selber bedeuten — keine Handlung ohne Mit-Veränderung des Subjekts —, so ist die Richtung des Handelns zugleich bestimmt durch das Verhältnis der beiden Zustände des handelnden Subjekts selber, d. h. seines eigenen Interesses *nach* der Handlung zu demjenigen, aus dem die Handlung entsprang (vgl. dazu die frühere Definition der „Richtung").

Am Ende der Handlung steht so ein (nach seinem Interesse) verändertes Subjekt und ein verändertes spezielles Objekt. Mit Rücksicht darauf, daß dieses durch die Handlung des Subjekts verändert worden ist, nennen wir es in seiner jetzigen Gestalt ein *Gebilde* dieser Handlung. Dabei ist wohl zu verstehen, daß es Gebilde ist lediglich insofern als seine neue Gestalt der Handlung (und nicht andern Bedingungen) zu verdanken ist. Da nun in Wirklichkeit an irgendeiner Veränderung der für mich Objekt bedeutenden Welt niemals *nur* mein Handeln beteiligt ist, ist für mich (d. h. für irgend ein Einzelwesen) *kein* Objekt ausschließlich (mein) Gebilde. Auch was ich „schaffe", ist nicht nur von mir bestimmt, sondern hat außer der ihm von mir aufgeprägten Gestalt immer auch noch seine besondere, von ihm selbst und seiner übrigen Umwelt bestimmte Eigenart. Daher kommt es, daß „Werke unserer Hand" stets unserer Hand entgleiten (ja im Grunde nie ganz in unserer Hand sind), sobald wir sie „sich selbst überlassen", — daß z. B. politische oder wirtschaftliche Gebilde, die wir „geschaffen", nun, da sie da sind, ihre „eigene", von uns unabhängige, „Gesetzlichkeit" entfalten. (Gesetzlichkeit im empirischen Sinn heißt einfach funktionelle Tatsächlichkeit.) Wir vermögen keinem Objekt dauernde Richtung zu geben, schon weil kein Objekt und keine Richtung lediglich von uns Einzelwesen abhängig ist, selbst wenn einmal unser Handeln restlos Erfolg hätte, das Objekt also sich unserm Interesse entsprechend gestalten ließe.

Vom Unterschied zwischen äußerem und innerem Gebilde war schon im 1. Kap. die Rede. Alles, was soeben festgestellt wurde, gilt für beide Arten gleich. Es ist auch immer wieder daran zu erinnern, daß jede Handlung zugleich nach innen und nach außen wirkt, also innere und äußere Gebilde produziert. Wenn wir lediglich vom äußeren Gebilde einer Handlung sprechen, so meinen wir

Digitized by Google

eine Handlung, deren *spezielles* Objekt ein Teil der Umwelt des handelnden Individuums ist, wollen also sagen, daß das *spezielle* (eigentlich beabsichtigte) Gebilde ein äußeres sei. Analoges gilt für die Hervorhebung eines innern Gebildes. Inneres Gebilde heißt ein veränderter Eigenzustand des handelnden Individuums, der in der Handlung speziell herbeigeführt werden sollte.

In der nicht als Elementarschritt, sondern als Schrittserie gedachten Normalhandlung ist, wie wir wissen, die mittlere der drei soeben charakterisierten Phasen, der Verlauf, genetisch kompliziert; das Ende wird in Etappen erreicht. Jede dieser Etappen ist eine Handlung für sich, aber keine Normalhandlung. Denn mit jeder *nähert* sich das Subjekt nur der Verwirklichung seines Zieles, um sie erst in der letzten zu erreichen. Wir können in der Beschreibung alle diese Verlaufsetappen als Einen Verlauf zusammenfassen, weil ihre Richtung als Eine vorausgesetzt ist. Dagegen erfährt nun die Handlung eine andersartige Komplikation, sobald sie Handlung eines *strukturell zusammengesetzten* Individuums, also z. B. des Menschen ist.

Wir denken dabei nicht an die früher ein für allemal betonte Selbstverständlichkeit, daß in jeder sogenannten Einzelhandlung die ganze strukturelle Mannigfaltigkeit des Individuums mitspricht, — auch nicht an die andere: daß jede Aktivierung eines Eigenschaftsinteresses von andern Handlungen (Aktivierungen anderer Eigenschaften) desselben Individuums begleitet ist, welche sie in ihrem Verlaufe fortwährend beeinflussen. Diese Besonderheiten der Einzelhandlung des organisierten Subjekts ändern nichts an ihrem typischen Verlauf, an der Verlaufsform. Aber in anderer Weise greift die strukturelle Mannigfaltigkeit des Subjekts nun doch in diese Form ein, so zwar, daß die ganze Handlung eine *genetische* Komplikation erfährt. Wir betrachten sie, weil sie so am ehesten verständlich zu machen ist, zunächst am Spezialfall der äußeren Handlung, also dort, wo als spezielles Objekt ein Teil der Umwelt den Gegenpol der Auseinandersetzung bildet.

Jeder Organismus ist ein System, eine Ganzheit von Organen, zuletzt von Monaden. Jedes Organ bedeutet funktionell in jedem Augenblick eine Handlungsdisposition, vertritt also ein spezielles Interesse, das nach Qualität (Richtung) und Quantität (Energie), obwohl es im Ganzen zentriert ist, für sich betrachtet werden kann. Für jetzt, d. h. für die zu betrachtende Komplikation der Einzelhandlung, kommt nur die Richtung dieses Organinteresses in Frage. Es ist vor allem wichtig, zu beachten, daß (worauf schon im 1. Kap.

Digitized by Google

beim Begriff des Organismus aufmerksam gemacht worden ist) die funktionelle oder Interessenrichtung des Organs — in Zukunft einfach Organrichtung genannt — nicht notwendig mit der Gesamtrichtung des Organismus zusammenfällt. Das Gesamtinteresse ist, von den „Teilen" her gesehen, Resultante aus den Organrichtungen; diese sind, vom ganzen her gesehen, Modi der Gesamtrichtung. Es ist also wohl der Fall denkbar, daß einmal das Interesse *eines* Organs in derselben Richtung geht wie das Gesamtinteresse des Individuums; das Organ (streng genommen vielmehr ein Organelement, eine Monade) stände dann für den Moment „im Zentrum" des Organismus. Aber dann müßten, wie man ohne weiteres sieht, alle andern Organinteressen in anderer Richtung gehen, so daß ihr Zusammenwirken jene Eine Richtung ergäbe und die Richtung der „Zentralmonade" verstärkte. Ferner könnte, in Anbetracht der ständigen Veränderung, die eine Organrichtung eben nur „für den Moment" sich mit der Gesamtrichtung decken (woraus übrigens die Unmöglichkeit der Existenz einer „dauernden" Zentralmonade folgt). Jedenfalls aber ist grundsätzlich die Organrichtung als Richtung für sich zu betrachten, da stets wenigstens die Möglichkeit ihrer Differenz gegenüber der Richtung des ganzen Organismus besteht.

Nun haben wir es aber mit einem „Dauerindividuum" zu tun, d. h. mit einer Individualrichtung, die relativ festgelegt ist. Das bedeutet mit Bezug auf die Organisation, daß das Verhältnis der Organrichtungen zur Gesamtrichtung zwar variabel ist, aber nicht mehr als relativ variabel, so daß man sagen kann, es bleibe für die Dauer der Individualexistenz relativ „dasselbe". Anders ausgedrückt: jedes Organ hat im Organismus, nach der Richtung der Interessen betrachtet, seine relativ bleibende Stelle, also seine ungefähr konstante Funktion; es übernimmt für die Dauer des Lebens in der allgemeinen „Arbeitsteilung" eine relativ bestimmte Seite der Gesamtaktivität (die wir hier nur nach ihrer Richtung betrachten). Wenn es so ist, dann verschieben sich wohl in gewissen Grenzen die Richtungsverhältnisse zwischen den Organen einerseits und dem Ganzen andererseits, aber das „System" der Richtungen bleibt doch auch relativ konstant. Das ist nur ein anderer, auf die Interessenrichtung zugeschnittener Ausdruck für die relative Konstanz der *Struktur* des Organismus. Wie ja überhaupt Struktur gleichbedeutend ist mit dem Richtungsverhältnis zwischen den Teilrichtungen. Der „Ort" eines Organs im Organismus ist vollkommen bestimmt durch das Verhältnis seiner Spezialrichtung

Digitized by Google

zur Richtung des Gesamtorganismus und damit zu den Spezialrichtungen der übrigen Organe. Zu sagen: ein Organ habe eine bestimmte Stelle (die im sinnlichen Bild des Organismus als *räumliche* Stelle erscheint) im Organismus, bedeutet nichts anderes als dies: daß seine Interessenrichtung in einem bestimmten Verhältnis zur Interessenrichtung des Ganzen stehe, daß es also im Handeln dieses Ganzen einen bestimmten Anteil, eine bestimmte „Mission" habe, mit relativer Konstanz. Die psychologisch-funktionelle Betrachtung löst so die „Lagen" auf in Richtungsbeziehungen, die „räumlichen" Verhältnisse in Richtungsverhältnisse.

Wenn nun im relativ konstanten Organismus jedes Organ seine relativ bestimmte Stelle hat, so muß es Organe oder Organkomplexe geben, die im Verhältnis zum Ganzen wie andererseits im Verhältnis zur Umwelt *zentraler*, und andere die relativ *peripherer* „gelegen" sind. Und so erhält der Gedanke einer „dauernden" Zentralmonade, immer für das relativ konstante Individuum, doch wieder wenigstens eine ungefähre Berechtigung. Allerdings mit der nie zu vergessenden Einschränkung, daß es *absolute* Dauer oder Konstanz nicht gibt, und daß ferner durchaus nicht notwendigerweise ein Organ oder eine Monade *genau* im funktionellen Zentrum des Organismus zu liegen braucht. Immerhin: es gibt relativ zentrale und relativ periphere Organe, und daran wollen wir uns halten. Wir wollen die damit gesetzte Unterscheidung aber auch richtig verstehen, nämlich nicht bildlich-räumlich, sondern psychologisch-funktionell. Dann bedeutet, um es noch einmal zu betonen, zentrale Lage eines Organs so viel wie ungefähre Uebereinstimmung seiner Richtung mit der Richtung des Gesamtorganismus. Und bedeutet erst *infolgedessen* besondere *„Wichtigkeit"* für das Leben dieses Organismus, — wenn man von den Energieverhältnissen einmal absieht. Denn jede Veränderung oder „Störung" eines zentralen Organs wird im allgemeinen in höherem Maße in das Leben des Ganzen eingreifen als die Störung einer peripheren „Partie", weil diese am „Gleichgewicht" des Ganzen zwar Anteil hat, jenes (das zentrale Organ) aber dieses Gleichgewicht sozusagen repräsentiert. Ohne Bild: Richtungsänderung („Störung") im Zentrum des Organismus bedingt, soll die Richtung des Ganzen aufrecht erhalten werden, eine stärkere „Umstellung" des Gesamtorganismus als Richtungsänderung eines peripheren Organs, dessen Richtung ja sowieso diejenige des Ganzen nicht so nahe angeht und deren Alteration deshalb leichter kompensiert werden kann.

Periphere Lage eines Organs bedeutet, daß seine Spezialrichtung

Digitized by Google

relativ stark von derjenigen des Gesamtorganismus differiert, so daß es nur im Verbande und in der kompensierenden Zusammenwirkung mit den übrigen Organen an der Realisation der Gesamtrichtung mitzuarbeiten vermag. Seine relativ differierende Eigenwilligkeit drängt fortwährend auf andere Bahnen, also vom Individuum weg, und das heißt: in Richtungen, die nicht die Richtung des Individuums sind, sondern als Individualrichtungen sich höchstens in den Individuen der Umwelt finden. Solange der Organismus, so wie er ist, besteht, ist die zentrale „Bindung" der peripheren Organe stärker als ihre „Affinität" zur Umwelt. Nimmt diese relativ zu, so dissoziiert sich der Organismus, und die peripheren (in der Folge vielleicht auch die zentralen) Organe oder Monaden gehen andere organische Verbindungen ein. Aber auch während der Zugehörigkeit der Peripherie zum Organismus bedeutet diese Peripherie mit ihrer relativ exzentrischen Interessenrichtung ein Hinneigen des Organismus nach den Richtungen der Umwelt, also, wenn man will, eine Gefahr, aber auch eine *Verbindung* mit der Umwelt. Vermöge der zentralen Organe, allerdings im Zusammenarbeiten mit den peripheren, verfolgt das Ganze *seine* Richtung, und nur die relative „Stärke" dieser Organe garantiert sie. Vermöge der peripheren Organe nimmt das Ganze an möglichen Richtungen der Umwelt relativen Anteil; sie stehen der Umwelt relativ „näher" als die zentralen (alle räumlichen Bilder sind als Richtungsverhältnisse zu verstehen).

Betrachten wir nun unter diesen neuen Gesichtspunkten das *Handeln* eines Organismus, so ist in erster Linie zu bedenken, daß jede Einzelhandlung doch eine Handlung des gesamten Individuums ist. Wir nennen sie Einzelhandlung, weil wir in ihr nur die spezifische Aktivierung einer einzelnen Eigenschaft, also die Wirksamkeit eines einzelnen Organs oder Organkomplexes betrachten, sie künstlich aus dem ganzen Gewebe der momentanen Gesamtaktivität des Individuums herauslösend. Sie ist aber auch so Handlung des *Individuums* und nicht des betrachteten Organs allein. Subjekt ist stets das Individuum, und dem Organ oder der Eigenschaft schreiben wir die Handlung nur deshalb, in abkürzender Redeweise oder also in abstrahierender Betrachtung zu, weil in ihr gerade diese Eigenschaft in hervorragendem Maße die Qualität des Interesses und daher die spezielle Richtung des Handelns bestimmt. — Als zweites ist zu bedenken, daß die Gesamtrichtung des Individuums jederzeit mit der Richtung des Zentrums ungefähr zusammenfällt, daß also das Ganze durch die zentrale Organisation repräsentiert

Digitized by Google

wird. So wie das Zentrum handelt, handelt das Ganze, oder umgekehrt: im Handeln des zentralen Organs (oder der zentralen Organgruppe) drückt sich der Richtung nach das Handeln des Ganzen aus. Die Aktivität der peripheren Systeme dagegen ist an und für sich anders gerichtet, und ein Zusammengehen mit dem Zentrum zum Verfolg der Gesamtrichtung ist nur dadurch möglich, daß im Individualverband die peripheren Richtungen sich beständig kompensieren, so daß ihre Resultante in die Richtung der zentralen Aktivität fällt. Das ist nichts anderes als der schematische Ausdruck für die Einheit in der Organisation.

Daraus folgt nun, daß jede Handlung des organisierten Gesamtindividuums zwar nicht gleich einer Handlung des Zentrums *ist*, aber in der Spezialhandlung dieses Zentrums, was die Richtung betrifft, ihre Repräsentation findet. So daß, wenn wir nur auf die Richtung und nicht auf die Energie sehen, jede Gesamthandlung als Handlung des Zentrums betrachtet werden kann. Das heißt, daß für die Richtung jeder Handlung, sei sie auch Handlung des Ganzen, die jeweilige Richtung der *zentralen* Interessen bestimmend ist. Es geht also nicht nur jede Handlung „durch das Zentrum hindurch" (das ist wegen der funktionellen Einheit des Ganzen selbstverständlich), sondern sie ist, ihrer Richtung nach, stets die Realisation eines zentralen Interesses. Und daraus wieder folgt die sehr wichtige Tatsache, daß wir der Handlung eines Organismus, wenn wir aus ihrer Richtung das treibende Interesse eruieren wollen, stets nur die Richtung des *zentralen* Interesses „anmerken". Anders ausgedrückt: wir beschreiben mit dem Interesse einer solchen Handlung, der Richtung oder Qualität nach, stets ein zentrales Interesse. Folglich ist die Einzelhandlung des Organismus, soweit sie unserer Erfahrung gegeben ist, jedesmal eine zentrale Einzelhandlung, die Aktivierung eines zentralen Teilinteresses, einer zentralen Eigenschaft. Die peripheren Vorgänge als solche sind ihrer Richtung nach in dieser zentralen Handlung aufgegangen, sie treten nicht als unterscheidbare Teilhandlungen in die Erscheinung. Denn es gibt keine Handlung des Organismus (auch die peripheren Vorgänge sind Handlungen des Gesamtorganismus), welche ihrer Richtung nach wesentlich durch die Spezialinteressen peripherer Organe bestimmt wäre.

Und doch handelt eben jedesmal nicht das Zentrum allein, sondern das Ganze, also auch die Peripherie. Und einer feineren Beobachtung als derjenigen, welche in unserer Wahrnehmung vorliegt, müßten sich die Anteile der Peripherie an der Gesamthandlung als Kom-

Digitized by Google

ponenten enthüllen. So daß wir in der Handlung nicht nur die Aktivierung zentraler, sondern zugleich diejenige peripherer „Sonder-Interessen" zu erkennen vermöchten, obschon sie der Richtung nach im zentralen Interesse aufgehen. Wir würden dann in die komplexe Struktur des Ausgangsinteresses einer Gesamthandlung hineinsehen, die wir jetzt nur nach der bestimmenden zentralen Komponente beurteilen.

Sind wir nun auch nicht imstande, jene peripheren Anteile anders als „theoretisch" festzustellen, vermögen wir also nur zu zeigen, daß ihr Vorhandensein notwendig anzunehmen ist, so ist uns doch in einer andern Hinsicht das Mitwirken der Peripherie bei jeder (äußeren) Gesamthandlung etwas besser zugänglich, eben in Hinsicht auf die durch die strukturelle Mannigfaltigkeit des Organismus bedingte *genetische* Komplikation des Handelns, die uns hier wesentlich beschäftigt.

Es ist gesagt worden, daß die Richtungen der peripheren Organe den möglichen Richtungen der Umwelt (der fremden Individuen) notwendigerweise verwandter sind als die zentralen. Die letzteren repräsentieren ja im wesentlichen die Besonderheit (die besondere „Stellung") des Individuums gegenüber anderen Individuen, während die Richtungen der Peripherie, *weil* sie von derjenigen des Zentrums differieren, die Besonderheit des Individuums nicht so stark zum Ausdruck bringen, also dafür den Besonderheiten der Umwelt näherstehen. Damit ist gegeben, daß die „Einwirkung" eines fremden Individuums (sagen wir des speziellen äußeren Objekts einer einsetzenden Handlung) an der Peripherie des Organismus stärker „spürbar" ist als im Zentrum. Denn diese Einwirkung bedeutet eine Veränderung des Objekts bzw. der Umwelt überhaupt, sofern sie *rezipiert* wird. Rezeption heißt aber Beeinflußtwerden der eigenen Richtung. Durch die äußere Veränderung, den äußeren „*Reiz*", wird zwar der ganze Organismus, den wir hier in seiner Eigenschaft als Subjekt der beginnenden Handlung betrachten, beeinflußt: alle seine „Teile" rezipieren in irgendeiner Weise den Reiz. Aber nicht alle in gleicher Weise. Vielmehr ist die Alteration der Richtung des Organs, das beeinflußt wird, und ist also die „Bedeutung" der Rezeption um so größer, je verwandter seine bisherige Richtung derjenigen der reizenden Umwelt ist. Mit der Zunahme der Qualitäts- oder Richtungs-*Differenz* zwischen dem Reiz und dem Reizempfänger (also mit der Zunahme der „Lage"-Differenz oder der „Entfernung", — was immer psychologisch zu verstehen ist) nimmt die *Quantität* der Richtungsbeeinflussung ab, — in einem

Digitized by Google

Verhältnis, das hier nicht näher zu untersuchen ist. So kommt es, daß der äußere Reiz die Peripherie des Organismus verhältnismäßig stärker beeinflußt als das Zentrum.

Diese *Ungleichmäßigkeit* der Rezeption bedeutet für den Gesamtorganismus eine Erschütterung seines Gefüges: die internen Beziehungen seiner Organe werden alteriert, der ganze Organismus wird in seiner Einheit bedroht. Das wäre auch dann der Fall, wenn der Reiz von der Peripherie nicht stärker, sondern nur überhaupt in anderer Weise rezipiert würde als vom Zentrum, was ja unter allen Umständen (einfach wegen der Verschiedenheit beider) zutrifft. Ehe wir uns den Folgen dieser Erschütterung oder drohenden Desorganisation zuwenden, ist es indessen nötig, einen möglichen Irrtum im Verständnis des Bisherigen abzuwehren. Man sagt gewöhnlich, die Peripherie werde durch den äußeren Reiz „unmittelbarer" beeinflußt als das Zentrum. So, als finde die Beeinflussung des letzteren erst sekundär, durch die der ersteren hindurch statt. Das ist falsch, ob man die Mittelbarkeit zeitlich oder unzeitlich auffasse. In der Tat drückt sich jede Veränderung eines Einzelwirklichen in jeder Beziehung gleich unmittelbar als relative Veränderung der ganzen übrigen Wirklichkeit aus, — weil ja durch die ganze Wirklichkeit funktionelle Korrelation herrscht. So werden auch alle Teile eines Organismus zugleich und gleich unmittelbar von jeder äußeren Aenderung betroffen. Wenn man von Mittelbarkeit spricht, so hat dieser Ausdruck einen Sinn nicht für die Rezeption oder Beeinflussung überhaupt, sondern für eben die genetische Komplikation, die infolge der ungleichartigen Rezeption eintritt und die wir nun zu beschreiben haben. Erst in ihr kann man von einem „Fortpflanzen" des Reizes oder der Veränderung sprechen, während an sich jeder Reiz sich nicht fortpflanzt, sondern nur der eine Modus einer simultanen Gesamtaktion des Universums ist und auf diese Weise von entsprechenden Veränderungen alles Wirklichen begleitet ist. Die Rezeption im einfachen und ursprünglichen Sinn ist nicht ein zeitlicher oder kausaler Vorgang (sonst wäre sie selbst schon eine Handlung), sondern der Ausdruck der strukturellen „Abhängigkeit" (Beziehung oder Koordination) zwischen den Teilen der Wirklichkeit.

Wenn der äußere Reiz (der selber Reiz erst ist „im Moment" der Rezeption; vorher war er, oder waren vielmehr seine genetischen Prämissen, ein Geschehen, das außer Betracht fällt, weil es für die zu beschreibende, nun einsetzende Handlung noch nicht bestimmend war) von den Teilen des Organismus, speziell von der Peripherie

Digitized by Google

im Gegensatz zum Zentrum als den beiden „typischen" Seiten des Organismus, in verschiedener Weise rezipiert wird und so eine Erschütterung im Gefüge des Ganzen eintritt, so bedeutet das nicht nur eine Alteration der Gesamtrichtung, sondern eine Bedrohung der Existenz des Organismus. Es ist möglich, daß er dabei in der Tat zugrunde geht. Das geschieht dann, wenn die Erschütterung der einheitlichen Lebensrichtung überhaupt, also die Bedrohung, so stark ist, daß in der kommenden Reaktion auf den Reiz die Einheit des Organismus nicht aufrechterhalten wird, jedes Organ vielmehr, wegen der zu starken Divergenz der Richtungen, sozusagen auf eigene Faust handelt.

Es ist aber auch möglich, daß der Organismus trotz der Dissoziationsgefahr bestehen bleibt, daß also in der Reaktion die bedrohte Einheit dann doch gewahrt bleibt. Nur in diesem Fall kommt es, wie man leicht sieht, überhaupt zu einer äußeren Handlung des *Individuum*. Voraussetzung dieser Möglichkeit ist, daß die in der Rezeption erfolgte Veränderung im ganzen nicht die Variationsbreite des Individuums überschreite. Und dies wieder bedeutet, daß das Individuum imstande sei, trotz der verschiedenartigen Affektion seiner Teile doch die Einwirkung als *einheitliches* zu rezipieren, daß also die verschieden alterierten Richtungen der Organe doch wieder eine einheitliche Richtung konstituieren — wenn auch natürlich diese neue Richtung eine andere ist als die bisherige.

Setzen wir diesen Fall, so tritt der Organismus nun trotz allem dem Objekt als geschlossener, als Einheit gegenüber. Sein Interesse ist beeinflußt, verändert, aber es ist einheitlich. *In* der Rezeption ist der Organismus zugleich „angepaßt". *Diese* Anpassung ist nicht ein besonderer Akt neben oder nach der Rezeption (dem Aufnehmen des Einflusses), sondern sie ist *in* dieser Rezeption vorhanden und bedeutet nichts anderes, als daß der Einfluß einheitlich in das Eigeninteresse eingefügt wird. So daß das produktive Interesse nun nicht in eine Vielheit von divergierenden Organinteressen zerfällt, sondern Eines ist.

Aus diesem produktiven Interesse entspringt die Handlung, besser: der Handlungsverlauf, noch genauer: der erste Schritt des Gesamtverlaufs. Er bedeutet eine erste Reaktion des Individuums auf den Reiz oder, wenn wir alles andere einmal beiseite lassen, auf das spezielle Objekt, das wir hier überall als äußeres denken. Aber dieses reagierende Individuum ist durch den rezipierten Einfluß in seinem Interesse — gegenüber seinem letzten Zustand — verändert. Und zwar ist die Veränderung des Gesamtinteresses größer

Digitized by Google

als sie wäre, wenn es nur auf das Zentrum ankäme. Denn dieses Zentrum war ja an sich in geringerem Grade beeinflußt als die Peripherie; das Gesamtinteresse aber bedeutet die Resultante der erworbenen Richtungsveränderungen, einen Ausgleich also, in welchem diejenigen der Peripherie wegen ihrer relativen Stärke verhältnismäßig dominieren. Einfacher ausgedrückt: indem die verschiedenen „Impressionen" der einzelnen Organe sich zur einheitlichen Impression des Organismus gestalteten, mußte das Zentrum seine führende Stellung relativ verlieren. Das Ausgangsinteresse der Reaktion ist also stärker von der Peripherie bestimmt als es der Fall wäre, wenn keine äußere Impression stattgefunden hätte. Es — das Interesse — stimmt nicht mehr in derselben Weise wie früher mit dem bisher *zentralen* Interesse überein; das Gesamtinteresse ist „exzentrisch" geworden. Und dementsprechend ist jedenfalls der erste Schritt der Reaktion auf das Objekt exzentrisch, d. h. nicht mit der Richtung des *bisherigen* Zentrums des Organismus übereinstimmend.

Das hätte nun an und für sich gar nichts besonderes zu bedeuten, jedenfalls wäre dadurch keine Komplikation gegeben, wenn es einfach hieße, daß sich nun eben ein neues Zentrum gebildet hätte. Dann wäre der Organismus wieder, wenn auch in anderer Weise, zentriert, und das neue Zentrum repräsentierte dann, wie früher das alte, die Gesamtrichtung. Allein so einfach ist die neue Situation nicht. Man darf nicht vergessen, daß wir es mit einem relativ konstanten und also auch konstant organisierten Individuum zu tun haben. In ihm kann der „Schwerpunkt" nicht so ohne weiteres verschoben werden. Das Zentrum ist eine relativ feste Organisation, und ihr bisheriges Führeramt kann nicht von anderen Teilen des Organismus übernommen werden. Es ist als Zentralorgan (oder zentrale Organgruppe) „eingerichtet" und steht zwar in variabeln, aber doch relativ konstanten Strukturbeziehungen zu den übrigen Organen, deren „Ausgleichsort" (Regulationsorgan) es vermöge seiner Stellung ist. — Jedenfalls kann sich also nicht auf einmal ein neues Zentrum bilden; sondern das alte bleibt wenigstens relativ bestehen. Und wenn es auch unter dem Einfluß des äußeren Objekts seine Richtung mehr oder weniger ändert, so muß es doch im Innern die Führung behalten. Das heißt: die Konstanz der Organisation will „eigentlich", daß das Gesamtinteresse sich nicht mehr ändere als entsprechend der Aenderung des Zentrums.

Nun *hat* es sich aber unter der stärkeren Beeinflussung der Peripherie, wie wir sahen, mehr geändert; es *ist* insofern exzentrisch

Digitized by Google

geworden. Es ist ersichtlich, daß dieser Zustand für das Individuum eine *Abnormität* bedeutet. Sie ist zwar möglich, in gewissen Grenzen (bei deren Ueberschreitung der Organismus in die Brüche ginge); aber sie bedeutet eine Art von „Entgleisung". Und das Individuum wird daher notwendig, im Interesse seines „Lebens" (d. h. infolge der ihm innewohnenden Konstanz) nach Herstellung der „normalen" Struktur tendieren. Geschähe das nicht, so würde im Verlaufe die Exzentrizität einen Grad erreichen, der die Variabilitätsschranke überschritte, und der Organismus müßte sich auflösen.

Alles das bedeutet, daß das Individuum im Verlaufe der Reaktion eine „normale" (s. oben) Einstellung sucht, und daß auch seine Reaktion gegen das äußere Objekt erst dann seine sozusagen endgültige Reaktion ist, wenn die Exzentrizität verschwunden und die Handlung also so geworden ist, wie sie dem *zentralen* Interesse entspricht. Jeder folgende Schritt der mit der Rezeption des äußeren Reizes inaugurierten Serienhandlung wird also weniger exzentrisch sein als der vorhergehende, — bis zuletzt ein Schritt möglich ist, welcher sich in der Richtung des zentralen Interesses bewegt, so wie es dann beschaffen ist (es ist natürlich nie genau das *alte* Zentralinteresse, aber es ist doch das Interesse des Organisationszentrums). Erst dann ist ein Gesamtinteresse hergestellt, das wir als normal oder *endgültig* (mit Bezug auf das Objekt) bezeichnen können. Alle vorausgehenden Schritte waren vorläufig. Sie stellten nicht die dem Gesamtindividuum, sofern es unter Führung der zentralen Organe stand, entsprechende Reaktion dar.

Der eigentliche Sinn dieser vorläufigen Schritte, auch wenn durch sie das Objekt gewiß in Mitleidenschaft gezogen wird, ist also nicht die in normaler Handlung gewollte Veränderung dieses äußeren Objekts; diese wird erst möglich, wenn das Subjekt seine normale „Verfassung" und damit seine eigentliche Einstellung zum Objekt wieder gefunden hat. Sondern die ganze vorbereitende Serie ist im wesentlichen *innere* Handlung, mit dem Ziele: die eigene normale Verfassung wieder herzustellen. Ihr Objekt ist also der exzentrische Eigenzustand. Sie ist Auseinandersetzung des Individuums mit sich selber, innere Neuorganisation oder Rekonstruktion gestörter Verhältnisse.

Oberflächlicher Betrachtung erscheint diese die eigentlich produktive Bearbeitung des *äußeren* Objekts vorbereitende Phase des Handlungsverlaufs als „Zuleitung des Reizes von der Peripherie zum Zentrum". Was aber in Wirklichkeit vor sich geht, ist die „Ueberleitung" der *Führung* (in der Reaktion) von der Peripherie an das

Digitized by Google

Zentrum. Am Anfang stand die Reaktion verhältnismäßig unter Führung der den Reiz „empfangenden" (d. h. durch ihn am stärksten beeinflußten) Peripherie. Im Verlauf der elementaren Reaktionsschritte geht diese Führung immer mehr an das zur Führung bestimmte Organ, das Zentrum, über. Es wird also nicht der Reiz zentripetal geleitet, sondern die Reaktion, genauer: die diese Reaktion bestimmende Qualität. Der Fortschritt der „Bewegung" durch die „Leitungsbahnen" (wenn wir an die menschlichen Verhältnisse mit ihrer großen Differenziertheit denken) ist eine zentripetale Verschiebung der führenden Rolle in den sukzessiven Reaktionselementen. Jene Bahnen selber sind das differenzierte Organ, das diese Verschiebung in sozusagen geregelter Weise ermöglicht, das „Verbindungsorgan", das Organ für die sukzessive Reduktion der Exzentrizität in der Serienhandlung. Ein „Sicherungsorgan", wenn man will, das in seiner besonderen Struktur sozusagen garantiert, daß diese Reduktion, die Ueberleitung der Führung, auch wirklich und mit verhältnismäßiger Raschheit erfolge, — damit nicht die Exzentrizität bleibe und so die Existenz des Organismus weiter gefährdet sei. — Nur bildlich kann man von einer Zuleitung des *Reizes* sprechen. Insofern nämlich, als durch die zentripetale Reduktion der Exzentrizität der Reiz allmählich vor das Forum des Zentrums gelangt, d. h. so rezipiert und beantwortet werden kann, wie es der zentralen (und nicht mehr wesentlich der peripheren) Organisation entspricht. Jeder Schritt der zentripetalen Phase des Handlungsverlaufs bedeutet eine Elementarhandlung, deren Abschluß ein neuer Zustand des Individuums und damit ein neues Verhältnis zum Objekt oder zum Reiz ist. Das endgültige Verhältnis ist gefunden, wenn die Reduktion der Exzentrizität vollendet ist. Dann steht das Individuum in dem ihm adäquaten Verhältnis zum Objekt; der Reiz ist dann *zentral* (d. h. unter Führung des Zentrums) rezipiert. Insofern mag man von Zuleitung des Reizes (genauer: der Reizbeantwortung) von der Peripherie zum Zentrum sprechen.

Wir wüßten zur Bezeichnung dieses ersten Abschnittes der Normalhandlung keinen besseren Ausdruck als den der *zentripetalen Phase*. Nur muß das richtig verstanden werden, nicht als Fortleitung des Reizes, sondern eben als „Fortleitung" der Reaktionsweise von der peripheren zur zentralen Bestimmtheit. Eben darum ist es gefährlich, etwa (wie es wohl üblich ist) von *sensorischer* Phase zu sprechen. „Empfunden" (im Sinne der Rezeption oder Beeinflussung) wird nämlich der Reiz von Anfang an und zwar nicht nur von den peripheren Organen, sondern vom ganzen Or-

Digitized by Google

ganismus. Aber er wird anfänglich exzentrisch empfunden, und erst nach Abschluß der zentripetalen Phase wird er unter wiederhergestellter Führung des Zentrums rezipiert. Die Phase ist darum „sensorisch" nur in demselben uneigentlichen Sinne, in welchem von „Reizleitung" gesprochen werden konnte. Sie führt von der abnormen (exzentrischen) zur normalen Sensation. — Ganz analog ist der Ausdruck „rezeptive Phase" zu bewerten. Er ist falsch, wenn man ihn wörtlich nimmt. Denn rezipiert wird von Anfang an, und zwar durch den ganzen Organismus mit allen seinen Teilen. Aber erst im Verlauf der zentripetalen Phase wird die endgültige, vom Zentrum bestimmte Rezeptionsweise geschaffen, und insofern hat der Ausdruck sein relatives Recht. Man darf aber nie vergessen, daß in jedem Schritt dieser Phase auch *produziert* wird; jeder Elementarschritt ist ja produktive Reaktion. Die ganze Phase ist also ebenso produktiv wie rezeptiv, ebenso „motorisch" wie sensorisch. — Weil „sensorisch" wie „rezeptiv" (als Bezeichnungen der beschriebenen Phase) irreleiten können, ja weil die Bezeichnungen aus falscher Auffassung entsprungen sind, würden wir es vorziehen, sie hier überhaupt nicht zu verwenden, sondern nur dort, wo ihr Wortsinn zutrifft.

Die zentripetale Phase endigt mit der Herstellung des normalen, d. h. zentral bestimmten, Verhältnisses zwischen dem Subjekt und dem speziellen Objekt. Dieses resp. seine Einwirkung ist nun so rezipiert, daß eine normale Reaktion des wieder „ausgeglichenen" Individuums erfolgen kann. Erst jetzt kann die diesem Individuum (seinem zentrierten Interesse) entsprechende „Bearbeitung" des Objekts beginnen, die das Handlungsziel realisieren soll. Wir wissen, daß dieses Ziel und also die Richtung des verändernden Handelns durch die Spannung im (nun unter zentraler Führung stehenden) Interesse bezeichnet ist, also durch das Verhältnis des neuen Individualinteresses zum soeben gewordenen alten, oder, auf das Objekt bezogen: durch das Verhältnis des Objekts, wie es durch die zentrale Rezeption „empfunden" war, zu dem Objekt, wie es sein müßte, wenn die Rezeption kein negatives Moment enthalten, keinen „Widerstand" im Subjekt finden sollte. — Wir müssen uns, ehe wir den Verlauf der Normalhandlung weiter verfolgen, eingehender mit dieser „Umschlagsstelle", eben dem Moment des nun gefundenen zentral bestimmten Verhältnisses des Subjekts zum Objekt, befassen.

Es handelt sich um einen Zustand des Individuums, der charakterisiert ist durch die vom zentralen Interesse wesentlich bestimmte aber im Gesamtorganismus vorhandene Spannung, wie sie entsteht

Digitized by Google

durch den relativen Gegensatz zwischen der Tendenz (Richtung) des „Reizes" zur Tendenz des Individuums, sofern sie diejenige des Reizes aufgenommen hat (was nie vollständig geschieht). Kurz bezeichnen wir diesen Zustand als Spannung zwischen dem Interesse des Objekts und dem des Subjekts und verweisen auf die frühere Darstellung des Ausgangszustandes jeder Reaktion. Wir haben es also wieder mit einem Ausgangszustand zu tun, der zugleich Endzustand der zentripetalen Phase ist. Es ist der „mittlere" Zustand der ganzen Serienhandlung, der Punkt, an dem das Zentrum die Führung übernimmt, der Umschlagspunkt der *zentralbestimmten* Rezeption in die zentralbestimmte Produktion, zugleich der Wendepunkt von der zentripetalen zur zentrifugalen (s. unten) Phase der ganzen Handlung. Er ist, kurz gesagt, die *zentrale Reaktion* des Subjekts auf das Objekt, Reaktion noch als *potentielle* gefaßt.

Der gebräuchliche Name für diese potentielle Reaktion des zentralbestimmten Individuums (kurz: des Zentrums) ist *Gefühl*, wenigstens wo wir an menschliche Individuen denken. Allerdings wird der Ausdruck nicht ganz eindeutig verwendet, und es ist nötig, auf seine Nebenbedeutungen oder Bedeutungsmodifikationen aufmerksam zu machen. Sie sind wohl alle von der soeben erwähnten eigentlichen Bedeutung aus zu verstehen. Wenn wir hier Gefühl als zentrale, rezeptiv-produktive Reaktionspotenz auffassen, so meinen wir damit eine Zuständlichkeit des Individuums, die, wie alle Zuständlichkeit, vermöge der ihr innewohnenden Spannung den Uebergang von einem Handlungselement zu einem andern bildet. Der Zustand ist aber dadurch ausgezeichnet, daß er in die Richtung weist, welche der *zentralen* Organisation des Individuums entspricht, daß er also unter richtungsbestimmender Führung des Zentrums steht. So ist es möglich, daß sich der Name auf das bestimmende Organ selber überträgt, und dann sprechen wir von Gefühl als einem *Organ* für das Fühlen, und meinen damit das Zentralorgan oder, vorsichtiger, den zentralen Organkomplex des Individuums. So ist die Meinung, wenn man etwa von Gefühls-*Vermögen* spricht, oder wenn man das Fühlen (im zuständlichen Sinne) lokalisiert. Auch dann, wenn man etwa sagt, der „Reiz" gelange von der Peripherie „ins Gefühl", — was, wie wir wissen, genau genommen, das Fortschreiten der peripherbestimmten zur zentralbestimmten Reaktion bedeutet.

Man kann aber auch — und die Raschheit jenes Fortschreitens mit der Unmöglichkeit, seine einzelnen Schritte beobachtend zu unterscheiden, legt das nahe — die ganze zentripetale Phase der

Digitized by Google

Handlung mit ihrem Abschluß in der zentralen Disposition zusammenfassen und sie dem, was nachfolgt, gegenüberstellen. Tut man das, so erhält leicht der ganze Vorgang von seinem Endgliede, dem Umschlagszustand, her den Namen. Man versteht dann unter Fühlen oder Gefühl die ganze (zusammengedrängte) Phase der Handlung, die von der ersten (peripheren) Erregung zum Gefühl im eigentlichen Sinne führt und darin ihre Erfüllung findet. Dann nennt man wohl das so verstandene Gefühl auch die „rezeptive Seite" der Handlung. Die Berechtigung dafür läge, wenn sie bewußt wäre, in der Tatsache, daß die zentripetale „Bewegung" (Serie von Reaktionselementen) die zentrale Rezeption vorbereitet und in ihr ihren speziellen Handlungssinn hat. Daß an sich die Identifikation von zentripetaler Reaktionsleitung mit Rezeption falsch ist, haben wir bereits gesehen.

Ein weiterer Schritt führt dazu, in diesem ganzen genetischen Komplex von Zuständen und Handlungsschritten, den die zentripetale Phase mit Einschluß des Zentralzustandes darstellt, das Schwergewicht auf die diesen Zustand *herbeiführenden* Vorgänge oder gar auf den Anfangsvorgang überhaupt zu verlegen. Dann wendet man wohl den Namen des Gefühls, den wir am liebsten für den Zentralzustand allein reservieren möchten, so an, daß damit der zentripetale Vorgang allein oder sogar nur die *erste Reaktion* (die periphere Beantwortung des Reizes) gemeint ist, — wobei dann erst noch nicht selten diese periphere Reaktion wieder mit der Rezeption verwechselt wird. So kommt „Gefühl" oder Fühlen zur Bedeutung eines peripheren Vorgangs. Und im täglichen Sprachgebrauch findet nicht selten noch eine weitere Einschränkung statt: mit Fühlen werden alle diejenigen peripheren „Affektionen" (die eigentlich Reaktionen sind) bezeichnet, die wegen der Unbestimmtheit ihrer näheren peripheren „Lokalisation" keinen besonderen Namen haben. Fühlen heißt dann die „allgemeine" (nicht präziser bezeichnete) periphere Reaktion, im Gegensatz zu den bestimmter hervorgehobenen Arten dieser Reaktion, z. B. zum Sehen, Hören, Schmecken, Riechen. Kurz, Gefühl ist dann der Name für die in alltäglicher Beobachtung nicht bestimmt lokalisierten und differenzierten „Oberflächensensationen".

Selbstverständlich wäre es an und für sich gleichgültig, welchem von all diesen Phänomenen man das Wort (Gefühl) zuteilen will. Es ist aber im Interesse psychologischer Verständigung notwendig, daß der wissenschaftliche Sprachgebrauch wenigstens *eindeutig* sei. Dann aber scheint es uns das Auseinanderhalten der Elemente des ganzen komplizierten Handlungsverlaufs wesentlich zu erleichtern,

Digitized by Google

wenn man die Bezeichnung gerade für die zentrale Zuständlichkeit verwendet, weil alle vorausgehenden Elemente (und, wie wir sehen werden, auch die nachfolgenden) treffender mit anderen Bezeichnungen zu charakterisieren sind: die peripheren Reaktionen nach den, heute schärfer zu unterscheidenden, „Sinnesgebieten", der Uebergang zum Gefühl als „zentripetale Phase", das Gefühlsvermögen entweder so oder als Gefühlsorgan (natürlich mit psychologischer, nicht physiologischer Bedeutung; physiologisch gibt es keine Gefühle, sondern nur physiologische Zentralreaktionen).

Es scheint nur eine Erfahrung gegen die Verwendung des Ausdrucks für einen Zustand zu sprechen, der doch, genau genommen, ein Zeitpunkt ist und keine Dauer hat: eben die anscheinende „Dauer" von Gefühlen. Wir können auf die Bedeutung dieser Erfahrung, insbesondere auf die sogenannte Gefühlsperseveration, hier nicht näher eingehen; das wäre eine Angelegenheit spezieller Psychologie. Aber es ist jetzt schon klar, daß in einem „Dauerindividuum" auch alle Zuständlichkeit, vermöge ihrer relativen Konstanz, in dem Sinn eine größere oder geringere Dauer haben kann, daß die folgenden Zustände ihr verhältnismäßig stark gleichen, so daß also die auf den eigentlichen Zentralzustand folgenden Elementarschritte wieder zu ähnlichen Zuständen führen und erst allmählich ein „Umschwung" erfolgt. Wie ja auch der Zentralzustand selbst seine ihm ähnlichen Zustandsprämissen hat. Man muß dazu nehmen, daß es sich ja um eine Zuständlichkeit eines selber wieder komplexen Zentral-*Organs*, genauer wohl eines Organsystems, handelt, so daß schon dadurch der Zentralzustand zunächst eine strukturelle, dann aber auch (wegen der „Uebergänge" von Monade zu Monade) eine genetische „Ausgedehntheit" (Dauer) besitzt. Bedenkt man das alles, so wird einerseits die Dauer des Gefühls verständlich, andererseits aber wird nun klar, daß der Zentralzustand, wie auch das Zentrum überhaupt, nur im Sinne eines „mathematischen Zentrums" als Einheit gefaßt werden kann, eines Punktes, den wir empirisch gar nicht fassen können. Wenn wir also im empirischen Sinne vom Zentralzustand sprachen und ihn als Gefühl bezeichneten, so konnte damit nicht ein Zustand im strengen, punktuellen Sinne gemeint sein, sondern nur ein Zustandssystem zusammen mit seinen nächsten Zustandsprämissen und Zustandsfolgen: die allmählich eintretende und allmählich schwindende (in unterscheidbar Anderes übergehende) potentielle Reaktion oder Zuständlichkeit unter Führung des zentralen Organsystems.

Erst mit diesem strukturell-genetischen Gesamtphänomen ist der

Digitized by Google

Gefühlsbegriff genau wiedergegeben, den wir vorschlagen. Man sieht, daß es, wie alle aus dem Geschehen oder dem „Leben" künstlich herausgehobenen „Teile", ein Uebergangsphänomen ist, das gegen seine Umgebung nicht scharf abgegrenzt werden darf. Das Gefühl strahlt nach rückwärts und vorwärts aus, d. h. es ist eine Serie von Zuständlichkeiten, die im Laufe der zentripetalen Phase sich allmählich (oder auch: mehr oder weniger „plötzlich") herausbildet und in der zentrifugalen Phase (s. unten) sich, wenigstens in der Normalhandlung, allmählich „verliert". In diesem Sinne ist es immer ein Dauerzustand. Trotzdem ist es der zentrale Zustand (genauer: die zentrale Partie) der Handlung, die Partie, in welcher die Wende von der Anfangs- zur Endphase stattfindet, — die *Krisis* der Handlung überhaupt. — Peripherie und Zentrum sind ja auch nicht genau abzugrenzen. Es finden sich alle Uebergänge. Statt Zentrum müßte man pedantischerweise immer sagen: die verhältnismäßig zentral „gelegenen", d. h. ihrer Spezialrichtung nach mehr oder weniger mit der konstitutionellen Richtung des Gesamtindividuums zusammenfallenden, Organe. Aber es sollte nicht nötig sein, diese Relativitäten immer wieder besonders zu betonen.

Charakteristisch für das nun definierte Gefühl ist außer seiner zentralen Stellung im Handeln sein rezeptiv-produktiver *Spannungs*-charakter. Er ist nichts als der Charakter aller Zuständlichkeit, nur ausgezeichnet eben durch die kritische Bedeutung für die ganze Serienhandlung. In ihm findet die *potentielle* Reaktion des Individuums auf das Objekt ihren zentralen Ausdruck. So „treibt" das Gefühl die Handlung weiter, gegen das Objekt zu, d. h. zur interesseentsprechenden Veränderung des Objekts. Im Gefühl konzentriert sich also die *Absicht* der Handlung, obwohl sie sich als solche durch die ganze Handlung durchzieht. Denn auch das Interesse ist im Gefühl konzentriert. Sofern es sich über das Gefühl hinaus, in jedem folgenden Zustand, relativ erneuert, wirkt es als stets weitertreibender Faktor nach und heißt insofern das *Motiv* der Handlung. Im Gefühl ist, als Wende zu dem im engeren Sinne (s. unten) produktiven Teile der Handlung, zugleich der Ausgangspunkt des Motivs, wenn man es als zentralbestimmtes Interesse im kommenden Handlungsverlaufe faßt.

Wegen dieses Verhältnisses zwischen dem Gefühl und dem Interesse lassen sich auch im Gefühl die Interessenmerkmale der Qualität und der Quantität (wie nachher im Motiv) wieder unterscheiden. Die Qualität des Gefühls bedeutet das in ihm vorhandene Interesse nach seiner zentralen Richtung, die Quantität dasselbe Interesse

Digitized by Google

nach seiner Energie. Wenn man von der Intensität eines Gefühls spricht, so meint man entweder diese Energie oder dann die Intensität der dem Gefühl entspringenden Handlungsphase. — Will man die *spezielle* Qualität eines Gefühls und damit die spezielle Richtung des Interesses auf ein bestimmtes Objekt von der allgemeinen, im Moment „zufällig" gerade gegenüber diesem Objekt sich betätigenden Interessenqualität oder Gefühlsqualität unterscheiden, so könnte man sie etwa die *Modalität* des Gefühls nennen, weil sie stets ein Modus der allgemeinen Richtung des zentralbestimmten Individuums ist. So wäre etwa die Liebe zu einem bestimmten Menschen, als Gefühl gemeint, Modus der Liebe überhaupt, und die Modalität des speziellen Liebesgefühls wäre die Richtungseigenart, die dieses Gefühl, im Unterschied von anderen Liebesgefühlen oder von „der Liebe" überhaupt, vermöge seines speziellen Objektes besitzt. Wir werden im II. Teil, bei Beschreibung der Interessenmodifikationen, darauf zurückkommen.

Schon früher ist betont worden, daß die Reaktion auf ein Objekt niemals rein positiv sein könne. Genau genommen, kann sie auch nie rein negativ sein. Denn die Richtung der in Auseinandersetzung tretenden Interessen (des Subjekts und seines Objekts) sind zwar niemals gleich, sie sind aber auch niemals *absolut* verschieden. Sonst wäre eine *qualitative* „Beeinflussung" und also Reaktion ausgeschlossen, der absolute Richtungsgegensatz würde nur als quantitative gegenseitige Hemmung wirken, und eine Handlung käme also nicht zustande, weil zur Handlung die qualitative Veränderung (Richtungsänderung) gehört. Daß der Fall in der Wirklichkeit nicht vorkommt, ist schon aus dem Begriff des Lebens als der ständigen universalen Veränderung klar und wird im II. Teil, bei der Untersuchung der Individualinteressen, noch deutlicher werden. — Handelt es sich demnach in der Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt, und erst recht in Anbetracht der *rezipierten* Richtung des Objekts, stets um einen nur relativen Gegensatz, so gibt es auch kein rein negatives noch ein rein positives *Gefühl*. Letzteres würde übrigens notwendig zum „Stillstand" der Handlung nach Abschluß der zentripetalen Phase führen, ersteres aber nicht minder (s. oben). Vielmehr muß jedes Gefühl eine positive und eine negative Komponente oder „Seite" haben, genauer: es ist stets mehr oder weniger positiv (die Richtung des Objekts bejahend), aber eben deswegen auch mehr oder weniger negativ. Nennt man ein positives Gefühl (eine Abstraktion!) *Lust* — pleonastisch Lustgefühl —, ein negatives *Unlust*, so heißt das, daß es reine Lust und reine Un-

Digitized by Google

lust nicht gibt, sondern daß jedes Gefühl aus Lust und Unlust „gemischt" ist. Es ist ersichtlich, daß nur vermöge der Relativität der Lust wie der Unlust ein weiteres Handeln möglich ist. Reines „Glück" wie reines „Unglück" würde Stillstand bedeuten. — Wenn wir trotz dieses „Mischcharakters" von positiven und negativen Gefühlen reden, so meinen wir Gefühle, die verhältnismäßig stark positiv bzw. negativ betont sind.

Wir nannten das Gefühl die Krisis der Handlung, weil es den Uebergang von der zentripetalen Einleitungsphase zur Endphase bildet, die wir nun zu beschreiben haben. Sie ist die Phase der „*Tat*" in dem Sinne, daß nun, da das Individuum seine normale (zentralbestimmte) Einstellung zum Objekt erreicht hat, die normale, ebenfalls zentralbestimmte, „Bearbeitung" des Objekts beginnen kann. Das Ziel dieser Bearbeitung kennen wir bereits: Veränderung des Objekts im Sinne des zentralen Interesses, d. h. so daß zwischen diesem Interesse und der „Einwirkung" des Objekts kein Widerspruch mehr bestände, die Reaktion des Subjekts also rein positiv wäre. Wir wissen auch bereits, daß dieses Ziel nicht verwirklicht sein kann, solange nämlich Subjekt und Objekt nicht überhaupt zusammenfallen. Trotzdem besteht das Ziel tatsächlich für jede Handlung. Alles Handeln hat notwendigerweise *illusionäre Ziele*; keine Handlung kann vollen „Erfolg" haben. Was erreicht werden kann, ist nur eine größere Annäherung an die „Harmonie" von Subjekt und Objekt, also eine *relative* Aufhebung der Richtungsdifferenz. Die mögliche Normalhandlung ist darum stets nur annähernd eine Normalhandlung. Wir haben zu beschreiben, wie sie, unter Voraussetzung des zentralen Gefühlszustandes, dazu wird.

Betrachten wir die ganze Handlung vom Interesse des Zentrums aus — es ist früher hervorgehoben worden, daß die Handlungen, von denen wir überhaupt erfahren, allesamt „Zentralhandlungen", d. h. Aktivierungen zentralbestimmter Eigenschaften oder Interessen sind — so läßt sich die ganze zentripetale Phase als „Erregung" dieses Interesses, also als wesentlich rezeptive Phase bezeichnen. Wir nennen sie unter diesem Gesichtspunkt wohl auch den Eindruck, das „*Erlebnis*", in dem Sinne, daß das „Zentrum" darin das Objekt in der ihm adäquaten Weise rezipiert. (Im Sprachgebrauch wird gelegentlich das Gefühl selbst mit der zentripetalen Vorphase zum „Erlebnis" zusammengefaßt: Erlebnis des Objekts in zentralbestimmter Weise). In dieser Betrachtung wird dann das Gefühl selbst zum Ausgangszustand der „eigentlichen" Handlung, der Tat, die dann auch als *produktive Phase* der ganzen Handlung bezeichnet

Digitized by Google

werden kann. Man muß aber wissen, daß diese Bezeichnung nicht exakt und nur aus Gründen der vereinfachenden Zusammenfassung und in der Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zentrums einigermaßen gerechtfertigt ist. Tatsächlich ist ja die Handlung von allem Anfang an produktiv, schon in der zentripetalen Phase. Jeder ihrer Einzelschritte ist eine Elementarhandlung für sich, aus rezeptiv-produktivem Zustand entsprungen und mit solchem Zustand abschließend. Nur daß eben die *definitive*, normale Rezeption erst im Gefühl erreicht ist, und die normale, vom Zentrum wesentlich bestimmte Produktion also erst jetzt beginnen kann. Alle früheren produktiven Reaktionen waren verhältnismäßig zu stark von der Peripherie bestimmt, sie waren exzentrisch.

Die Tatphase nun wird im allgemeinen wieder aus einer Serie von Handlungselementen bestehen, durch welche die beabsichtigte Veränderung des Objekts nach und nach angestrebt wird. Auch jede dieser Elementarhandlungen oder genauer: jeder der sie voneinander scheidenden Zustände, wird wieder rezeptiv und produktiv zugleich sein, da jeder das Erbe des letzten genetischen Elementes aufnimmt und doch die Bewegung auf neue Weise weiterführt. Aber es überwiegt im ganzen der Eindruck der Produktivität, weil nun das Subjekt mit zentraler Bestimmtheit den *definitiven* „Angriff" auf das Objekt durchführt. Trotzdem kann nicht genug davor gewarnt werden, diese Phase als „Leitung des zentralen Reizes" gegen das Objekt zu aufzufassen, so wenig wie die zentrale Phase eine zentripetale Reizleitung bedeutete. Wir werden die wahre Natur sogleich besser zu erkennen imstande sein.

Wir wissen, daß die Peripherie eines organischen Individuums der Umwelt näher steht als das Zentrum; die peripheren Interessenrichtungen sind denen der Umwelt verwandter. So steht ein komplexes Individuum mit seiner Peripherie „in Kontakt" mit der Umwelt, also auch mit dem speziellen Objekt einer äußeren Handlung. Oder: der Kontakt als Kontakt des *zentralbestimmten* Individuums wird „vermittelt" durch die Peripherie. Das zeigte sich im Bau der zentripetalen Handlungsphase, das muß sich wieder in der Art der Tatphase erweisen. Unter Voraussetzung der zentralen Gefühlsreaktion wird der nächste Handlungsschritt eine aktuelle Reaktion des Gesamtindividuums gegen das Objekt sein. Durch diese vom Gefühl aus „erste" Reaktion wird, wie durch jede Reaktion, das Objekt beeinflußt, aber nun — und das ist der Unterschied gegenüber den Reaktionsschritten der zentripetalen Phase — im Sinne des *zentralen* Interesses. Allein diese Beeinflussung wird nicht

Digitized by Google

den beabsichtigten Grad haben können, weil die dadurch zustandekommende Resultante zwischen dem beeinflussenden zentralen Interesse des Subjekts und dem beeinflußten Interesse des Objekts eben eine Resultante zwischen zwei relativ stark divergierenden Richtungen ist. Anders ausgedrückt: das Objekt wird wohl beeinflußt, aber es rezipiert den Einfluß nicht entscheidend genug, weil das beeinflussende Interesse seinem eigenen relativ ferne steht. Die Absicht des Subjekts geht aber auf völlige Angleichung des Objektinteresses (der Objektrichtung) an sein eigenes zentralbestimmtes Interesse. Man sieht, daß diese Absicht nur schlecht erfüllt werden kann, solange das Subjekt in der Richtung seines Zentrums agiert.

Soll eine *maximale* Beeinflussung, wie sie beabsichtigt ist, stattfinden, so muß deshalb das Subjekt in einer Richtung auf das Objekt einwirken, welche der Objektrichtung möglichst nahesteht. Das Subjekt muß dem Objekt „entgegenkommen". Es besitzt dazu die Möglichkeit in seiner eigenen peripheren Organisation. Diese Organisation muß mobil gemacht werden. Ohne Bild: die Handlung muß, zum Zwecke der maximalen Einwirkung auf das Objekt, unter Führung der Peripherie gestellt werden; denn die periphere Richtung steht der Objektrichtung näher, und die Resultante, die entsteht dadurch, daß das Objekt die Wirkung des Subjekts (unter relativer Führung seiner Peripherie) rezipiert, liegt der — peripher modifizierten — Richtung des Subjekts näher, so nahe als es im Verhältnis vom Subjekt und Objekt überhaupt möglich ist: die Einwirkung ist die maximale.

Dies Ueberlassen der Führung an die Peripherie trägt, wie man leicht sieht, den Charakter einer inneren Handlung. Das Subjekt verändert sich selbst mit Bezug auf die Art wie es an das Objekt herantritt. Sie wird zudem eine Serienhandlung sein, da ja Zentrum und äußerste Peripherie durch Zwischenglieder verbunden sind und alle diese Zwischenorganisationen erst „mobilisiert" werden müssen, ehe die Führung an die äußerste Peripherie übergehen kann. Jeder Schritt der inneren Handlung wird nur eine in Ansehung der beabsichtigten relative „Angriffsänderung" bringen. So stehen wir einem der zentripetalen Phase (die auch eine im wesentlichen innere Handlung war) analogen, nur umgekehrten Vorgang gegenüber, einer allmählichen Uebergabe der Reaktionsführung vom Zentrum an die Peripherie. Insofern können wir diesen Vorgang die *zentrifugale* Phase der ganzen Handlung nennen. Erst

Digitized by Google

mit ihrem Abschluß kann die Einwirkung auf das äußere Objekt die maximale sein.

Aber es werden gegen diese Auffassung der zentrifugalen (im engeren Sinn „produktiven") Phase allerlei Bedenken laut werden. Zwar wird man sie nach allen früheren Bemerkungen nicht mehr als zentrifugale („motorische") *Reiz*-Leitung auffassen können. Jedes Element der Serie ist ja eine Reaktion, das ganze also, wenn man will, eine Reaktions- aber sicher keine Reizleitung. — Aber man wird darauf aufmerksam machen, daß ja bei unserer Auffassung die Beeinflussung des Objekts schließlich doch nicht unter der Führung des Zentrums erfolge, sondern unter derjenigen der Peripherie, daß dadurch der ganze „Sinn" der *Zentral*-Handlung zerstört sei, und daß dann der „Umweg" über das Zentrum gar keine Bedeutung mehr habe. Wenn doch die Handlung, damit eine maximale Beeinflussung des Objekts ermöglicht werde, unter Führung der Peripherie stehen und also *exzentrisch* sein müsse: wozu dann die ganze dazwischenliegende „Zentralisation"? Wir müssen diesen Bedenken ernsthafte Beachtung schenken. Ihre Zerstreuung wird uns zugleich tiefer in das Verständnis der organischen und damit auch der menschlichen Handlung hineinführen.

Wenn die Führung durch vorübergehende Dezentrierung des Handelns an die Peripherie gelangt und so der möglichst starke Wirkungskontakt mit der Umwelt hergestellt wird, so wäre dieser Vorgang in der Tat „sinnlos", d. h. nicht im zentralen Interesse des Individuums gelegen, wenn die Peripherie nun noch dieselbe wäre, die sie war, als die erste Einwirkung des Objekts erfolgte. Aber sie wird nicht mehr dieselbe sein. Vielmehr besteht die Möglichkeit — und das Individuum wird im zentralen Interesse davon Gebrauch machen — sie im Verlauf der zentrifugalen Phase zu verändern, und mit veränderter Peripherie tritt dann das Subjekt dem Objekt gegenüber. Es ist auch leicht einzusehen, welcher Art diese Veränderung im Falle der Normalhandlung sein muß. Sie wird nach dem Gesichtspunkt der „Zweckmäßigkeit", d. h. der möglichst starken Beeinflussung des Objekts in der Richtung des zentralen Interesses erfolgen.

Zweierlei gehört dazu. Einmal muß, in *„produktiver Anpassung"* an das Objekt, die Aenderung in einer Richtung geschehen, welche den möglichst engen Kontakt der Peripherie mit dem Objekte garantiert. Das Subjekt muß durch Vermittlung seiner peripheren Organe dem Objekt möglichst „entgegenkommen". Nur so ist maximale Einwirkung ermöglicht. — Dann aber muß — das ist

Digitized by Google

mit dem Uebergang der Führung an die Peripherie so wie so gegeben — eine solche *Verstärkung* der peripheren Richtungen erfolgen, daß das unter ihrer Führung stehende Subjekt die Uebermacht über die widerstrebenden Objektrichtungen gewinnt. Dadurch wird die Aussicht auf den beabsichtigten Grad der Einwirkung noch verbessert.

Wird der zentrifugale Vorgang unter diesen Gesichtspunkten vollzogen, so tritt zwar eine relative Verlegung des Schwergewichts gegen die Peripherie zu, also eine relative Exzentrizität der Handlung ein; aber sie fällt so aus, daß gerade dadurch dem *zentralen* Interesse des Subjekts mit Bezug auf das Objekt Genüge getan wird. Die Exzentrizität wird *Mittel* zur Durchführung der zentralbestimmten Absicht und stört nicht mehr, wie die Exzentrizität der zentripetalen Phase, diese zentrale Richtung. Die Handlung steht trotz ihrer aus methodischen Gründen absichtlich bewerkstelligten Exzentrizität ihrem Ziele nach unter Führung des Zentrums, und auf die Erreichung des Zieles kommt es an. Die peripheren Organe mit ihrer „zweckmäßig" veränderten und dem Objekt, d. h. eigentlich dem Ziele, angepaßten Richtung werden so zu Organen der zentralen Absicht. — Damit fallen die oben geäußerten Bedenken gegen diese ganze Auffassung des Handlungsverlaufes weg. Der „Umweg über das Zentrum" hatte wohl einen Sinn, nämlich den, der ganzen Handlung die zentrale Bestimmtheit, welche durch die erste Rezeption des Reizes gestört war, wieder zu geben und das zentrale Interesse gegenüber dem Objekt zur Auswirkung zu bringen. Also, mit anderen Worten, die relative Konstanz des zentralorganisierten Individuums gegenüber der Umwelt aufrechtzuerhalten. Nur aus diesem Konstanzinteresse ist in der Tat die ganze äußere Normalhandlung zu erklären. Wäre es absolut nicht vorhanden, so gäbe sich das Individuum der äußeren Einwirkung nach Maßgabe der ersten Rezeption hin, auf die Gefahr, seine Sonderexistenz dabei zu verlieren, und es käme weder ein zentripetaler noch ein zentrifugaler Handlungsverlauf zustande.

Die zentrifugale oder Tatphase ist, wie wir sahen, zunächst innere Handlung, sofern durch sie eine im zentralen Interesse liegende Veränderung der peripheren Organisation und damit zugleich der ganzen Handlungsrichtung des Individuums erstrebt wird. Sie hat aber zugleich, darüber hinaus, den Charakter der äußeren Handlung, sofern doch alle internen Maßnahmen auf die beabsichtigte Veränderung des äußeren Objektes zielen. In der Tat findet diese Veränderung sukzessive zugleich mit der innern Umstellung statt,

Digitized by Google

in bestimmender Weise freilich erst mit den letzten Schritten dieser Umstellung. Denn durch das unter Führung der zweckmäßig angepaßten und verstärkten Peripherie stehende Händeln wird das Objekt zweckmäßig beeinflußt und so, im Idealfall der Normalhandlung, im Sinne der zentralen Absicht verändert. Sobald diese Veränderung erreicht ist, hat die Handlung auch als äußere ihren Abschluß gefunden, sie ist „gelungen". Das Objekt ist umgebildet und ist deshalb, sofern seine Andersheit der Handlung des Subjekts zu verdanken ist, zum *Gebilde* (und zwar zum äußeren Gebilde) dieses Subjekts oder seiner Handlung geworden. Für das Subjekt aber bedeutet das Ende der Normalhandlung die Befriedigung seines zentralbestimmten Interesses am speziellen Objekt, das Aufhören jener „Spannung". Die zentralbestimmte potentielle Reaktion auf das Objekt, das Gefühl, wäre in diesem Idealfall rein positiv geworden. Der zentrifugale Verlauf kann unter diesem Gesichtspunkt als Verwandlung des partiell negativen in das rein positive Gefühl bezeichnet werden. Das Endgefühl ist natürlich ein Grenzbegriff, der indessen gerechtfertigt ist durch die Tatsache, daß während der ganzen Handlung, in jedem ihrer Teilzustände, eine zentralbestimmte potentielle Reaktion stattfindet, ein Gefühl also alle Stadien der Handlung begleitet.

Vollkommene Normalhandlungen gibt es, wie wir wissen, in der Wirklichkeit nicht. Es finden sich aber überall äußere Handlungen, die ungefähr den Normalcharakter tragen und die darum als „praktische Beispiele" für den geschilderten Verlauf dienen können. Ein Bleistift rollt auf seiner schiefen Unterlage gegen den Rand des Schreibtisches. Ich sehe das, fasse nach dem Bleistift und lege ihn an einen sicheren Ort. Der Bleistift, genauer seine Lage im Verhältnis zu seiner Umgebung, ist das äußere Objekt. Die Handlung beginnt, wenn die mit meinem Interesse in relativem Widerspruch befindliche Objektrichtung rezipiert wird, wenn, im Beispiel, der rollende Bleistift mich affiziert. Der zentripetale Erlebnisvorgang verläuft hier so rasch, daß peripherbestimmte Affektion und zentralbestimmte Gefühlsreaktion für die Beobachtung zusammenzufallen scheinen. Es fällt der Selbstbeobachtung eigentlich nur die Endzuständlichkeit dieser Phase auf, weil sie, als Krisis, für die Tatphase bestimmend ist: das (partiell negative) Gefühl. Die Tatphase selbst ist im Beispiel das Ergreifen des Bleistifts und seine Dislokation, durch welche einerseits der wirksame Kontakt hergestellt und andererseits die Objektrichtung (Lage) nach dem zentralbestimmten Subjektinteresse geändert wird. — Gerade an

Digitized by Google

diesem Beispiel wird nun aber auch ersichtlich, daß die bisherige Schilderung des normalen Handelns zwar das Schema der äußeren Handlung eines organisierten Subjekts ergibt, daß aber für die *menschliche* Handlung noch allerlei *Modifikationen* in Betracht kommen, die bisher nicht berücksichtigt worden sind.

In erster Linie weist die Erfahrung darauf hin, daß beim Menschen die periphere Organisation in zwei gesonderte Organsysteme differenziert ist, ein „sensorisches" und ein „motorisches". Das erste umfaßt die sogenannten Sinnesorgane, das zweite den Bewegungsapparat. Versuchen wir uns die psychologische Bedeutung dieser Erfahrungsergebnisse klar zu machen, so leuchtet zunächst ein, daß die sogenannte sensorische Peripherie offenbar in der zentripetalen, die motorische in der zentrifugalen Phase der Handlung die bestimmende Rolle spielt. Nun sind aber beide Organisationen peripher, und es bedarf der Erklärung, wie es komme, daß je nur die eine „erregt" wird, wenn doch beide ihrer Lage (Funktionsrichtung) nach dem äußeren Objekt nahestehen. Die Erklärung kann nur darin gefunden werden, daß in der relativ festgelegten Organisation des Individuums das eine der peripheren Systeme besonders auf Erregbarkeit durch äußere „Reize", das andere besonders auf Erregbarkeit durch zentrale Reize hin gebaut ist. Aber diese verschiedenartige Erregbarkeit muß richtig verstanden werden. Erregbarkeit ist soviel wie Variabilität (also Inkonstanz) der Interessenrichtung. Die verhältnismäßig starke „äußere" Erregbarkeit der sogenannten sensorischen Peripherie bedeutet also, daß sie in ihrer Interessenrichtung besonders stark von der Umwelt zu beeinflussen ist. Selbstverständlich fehlt nicht die Beeinflußbarkeit vom Zentrum her; die Peripherie ist ja durch organische Zusammengehörigkeit an das Zentrum gebunden, und mannigfache Phänomene weisen auf die „Abhängigkeit" der Sinnesorgane von den zentralen Interessen hin. Aber im Vergleich zu den motorisch-peripheren Organen muß angenommen werden, daß die Bindung der sensorischen Peripherie an das Zentrum verhältnismäßig schwächer sei. So daß gegen die Beeinflussung durch die Umwelt ein verhältnismäßig geringeres konstantes Gegengewicht vorhanden ist. So läßt sich die starke Variabilität gegenüber dem äußeren Reiz verstehen. Besonders wenn man dazu ein spezifisches „Angepaßtsein" (ähnlich Gerichtetsein) der sensorischen Peripherie an bestimmte Reizarten, wie sie gerade der gewöhnlichen Umwelt eigentümlich sind, annimmt, — worauf die differenzierte Impressionabilität der sensorischen Organe hinweist. Die Variabilität und mit ihr die

Digitized by Google

Beeinflußbarkeit dieser Organe ist eine „einseitige", nach außen gerichtete.

Umgekehrt muß man annehmen, daß die motorisch-peripheren Systeme in ihrer Variabilität einseitig nach dem Zentrum zu tendieren. Das schließt nicht aus daß ihre Richtung derjenigen des zu bearbeitenden äußeren Objekts angepaßt werden kann. Sie kann „von innen her" angepaßt werden, ist auch, wegen der peripheren Lage, von vornherein derjenigen der Umwelt relativ verwandt, kann aber wegen der stärkern konstanten Bindung an das Zentrum von außen nicht erheblich beeinflußt werden.

Unter Berücksichtigung dieser Differenzierung in der peripheren Organisation wird nun der Handlungsverlauf so zu verstehen sein: Der Einfluß des Objekts bewirkt zunächst, wegen der starken Beeinflußbarkeit der sensorischen Peripherie, eine starke Exzentrizität der Reaktion des Subjekts; diese wird im Verlauf der zentripetalen Phase „korrigiert", so daß das Individuum die Objektwirkung nun „normal" (dem zentralbestimten Interesse entsprechend) rezipiert; darauf erfolgt die zweckmäßige Uebergabe der Führung in der Reaktion an die gleichzeitig veränderte motorische Peripherie (zentrifugale Phase), wodurch sukzessive das Objekt mitverändert wird.

Zu den Bezeichnungen „sensorisch" und „motorisch" für die beiden verschiedenen peripheren Organisationen ist noch einmal das folgende zu betonen. Sie sind unexakt und mißverständlich und haben ein gewisses Recht nur, wenn man die ganze Handlung vom Standpunkt des zur Führung bestimmten Zentrums aus betrachtet. In Wirklichkeit „spürt" *jede* Partie des Individuums den Reiz, und zwar von Anfang an; die sensorische Peripherie wird nur besonders stark davon in Mitleidenschaft gezogen. Und auch die „Gegenbewegung" ist nicht Sache der motorischen Peripherie allein, sondern *alle* Teile des Organismus sind dabei tätig. Außerdem findet eine „Sensation" nicht nur beim Beginn der Handlung, sondern durch die ganze Handlung hindurch statt; jeder Elementarzustand ist sensorisch. Und ebenso findet eine Gegenbewegung durch jeden Elementarschritt der ganzen Serienhandlung statt; jedes Handlungselement ist motorisch. Sensorisch kann daher eine bestimmte periphere Organisation nur in dem Sinne heißen, daß wesentlich durch ihre starke Irritabilität das zentralbestimmte Individuum zum Handeln angeregt wird, und motorisch ist die andere periphere Organisation nur in dem Sinn, daß durch ihre starke innere Beeinflußbarkeit die Reaktion des Individuums ihr

Digitized by Google

äußeres Ziel zu erreichen vermag. — Analoges wäre zu sagen, wenn man die beiden peripheren Systeme als rezeptives und produktives Organ bezeichnen wollte; es ist nicht nötig, das im einzelnen auszuführen.

Bevor wir nun weitere Modifikationen der typisch menschlichen Normalhandlung gegenüber dem bis jetzt entwickelten Schema verfolgen, wird es nötig sein, die allgemeine Form dieses Handelns für den Fall festzustellen, daß das spezielle Objekt eine Zuständlichkeit (Funktionsweise) des handelnden Individuums selber ist, also für den Fall der *„inneren" Handlung.*

Hier fällt der „äußere Reiz" weg, also auch der im Sinne der Peripherie exzentrische Anfang der Handlung. Ebenso die „Bearbeitung" eines äußeren Objekts durch das Mittel der motorisch-peripheren Organisation. Beispiele innerer Handlung liefern aber gerade die Reduktion der Exzentrizität im Verlauf der zentripetalen Phase einerseits und die „Mobilisation" der motorischen Peripherie in der zentrifugalen Phase. Der „Reiz" ist hier jedesmal eine Zuständlichkeit oder Aktivität (kurz eine Interessenrichtung) einer Partie des organisierten Individuums, welche dem zentralbestimmten Interesse dieses Individuums (kurz: dem zentralen Interesse) relativ zuwiderläuft. In der zentripetalen Phase ist das ohne weiteres klar; in der zweiten Phase ist es die noch nicht zur Bearbeitung des äußeren Objekts bereite periphere Organisation, welche vom zentralen Interesse aus geändert werden muß.

Der Reiz wird vom gesamten Individuum rezipiert, am stärksten von denjenigen Organen, die ihrer Spezialrichtung nach dem „fehlbaren" Organ am nächsten stehen. Die Reaktion des gesamten Individuums erfolgt zunächst unter Führung des inneren „Erregungsherdes", dann aber — auf Grund der zentrierten Organisation — immer mehr unter Führung des Zentrums, bis diese Führung völlig hergestellt ist und die Krisis, die Wendung von der zentripetalen zur zentrifugalen Phase dieser *inneren* Handlung, eintritt. Diese beiden Phasen sind nicht mit den Phasen der *äußeren* Handlung zu verwechseln. Vielmehr besteht jede der beiden Phasen der äußeren Handlung aus vielen inneren Einzelhandlungen, von denen jede ihre zentripetale und ihre zentrifugale Phase hat. Jeder Teilschritt in der Veränderung der motorischen Peripherie z. B. setzt eine ganze innere Handlung mit beiden Phasen voraus; soviel Teilschritte die ganze Veränderung benötigt, so vieler innerer Handlungen bedarf sie. Beispiele innerer Handlung liegen immer dort vor, wo ein Individuum im Namen seines zentralbestimmten Inter-

Digitized by Google

esses mit sich selber nicht zufrieden ist und nun solange gegen den „Grund" der inneren Unzufriedenheit reagiert, bis sie (im idealen Fall) aufgehoben ist. Unzufriedenheit mit sich selbst kann, wie man leicht sieht, nie etwas anderes bedeuten als Disharmonie der eigenen Interessen, genauer noch: Diskrepanz zwischen dem zentralen Interesse und den übrigen Interessen. Da jeder Lebensmoment eine Veränderung des Individuums bedeutet und da diese Veränderung zum Teil auch Selbstveränderung ist (Subjekt der Veränderung ist das Universum; das Individuum aber ist selber „Bestandteil" des Universums), so heißt das, daß in jedem Moment das Individuum partiell mit sich unzufrieden ist. Das ist nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache der ständigen Richtungsänderung, also des ständigen Handelns. Die Unzufriedenheit bedeutet, daß in jedem erreichten Zustand eine Spannung besteht, also ein keimendes neues (Zentral)-Interesse, von dem aus das bisherige Interesse partiell abgelehnt wird. Die Unzufriedenheit richtet sich auch hier gegen das vom (keimenden) Zentralinteresse abweichende, im Zustand nachklingende „übrige Interesse", das eben nun nicht mehr Zentralinteresse ist. Immerhin liegt nicht in jedem Fall dieser ständig stattfindenden Veränderung (und auch Selbstveränderung) eine spezifisch *innere* Handlung vor; nämlich dann nicht, wenn das „spezielle" Objekt der Unzufriedenheit ein äußeres ist und die Handlung, die freilich *auch* eine Selbstveränderung bedeuten wird, wesentlich der Aenderung dieses äußeren Objektes gilt.

Die spezifisch innere Handlung findet ihren normalen Abschluß mit der Durchsetzung des zentralen Interesses. Ihr Ziel ist, wie das der äußeren Handlung, ein Gebilde, diesmal aber ein inneres Gebilde. Das ist jedesmal ein Eigenzustand des Individuums — oder, im speziellen Falle — ein bestimmter Organzustand, sofern er seine Entstehung der eigenen Individualhandlung verdankt. Da im Zustand zugleich die kommende Aktivität potentiell gegeben ist, kann man als Ziel der inneren Handlung auch diese neue Handlungsweise bezeichnen. Alle innere Handlung geht auf Schaffung einer dem jeweiligen zentralen Interesse entsprechenden Handlungsweise aus. Man sieht, daß angesichts der ständigen Veränderung aller Realität auch das innere Handeln stets ein imaginäres Ziel verfolgt, daß eine absolute Normalhandlung auch hier nicht möglich ist. Kaum daß eine Zuständlichkeit oder Handlungsweise durch innere Anstrengung erreicht sein würde, hat sich schon das zentrale Interesse wieder gewandelt, und die Arbeit beginnt von neuem. Jeder Zustand trägt in sich die Spannung, die ihn ungeeignet

Digitized by Google

dazu macht, länger Ziel zu sein als solange er nicht erreicht ist.

Der bisher beschriebene Verlauf charakterisiert jede vollständige Handlung (über den Begriff der unvollständigen Handlung siehe später), auch diejenige, die nicht Normalhandlung im strengen Sinn ist, die also nicht zum vollen Erfolge führt. Der Erfolg kann aus verschiedenen Gründen ausbleiben. Vor allem etwa wegen mangelhafter produktiver Anpassung an das Objekt, oder wegen ungenügender Energie in der zentripetalen Phase; das Objekt wird dann zwar verändert, aber entweder nicht in der beabsichtigten Weise oder nicht in dem beabsichtigten Grade. Wir brauchen hier, wo es nur auf die allgemeine Form der Handlung ankommt, diesen Möglichkeiten nicht weiter nachzugehen. Dagegen finden sich nun innerhalb des beschriebenen Schemas Eigentümlichkeiten speziell des menschlichen Handelns, welche wir nicht übergehen können, weil sie für den Menschen allgemein charakteristisch sind. Nicht daß sie in jeder menschlichen Handlung vorkämen. Es gibt menschliches Handeln, dessen Form durch das bisher beschriebene Schema erschöpfend charakterisiert ist: Erlebnis, Gefühl, Tat, ohne weitere genetische Komplikation. Aber es gibt daneben Komplikationsmöglichkeiten, die so häufig und ferner, wie es scheint, gerade für den Menschen so charakteristisch sind, daß wir sie mit zur allgemeinen Form des Handelns rechnen dürfen.

Insbesondere ist es die Tatphase, oder, wenn man will, die Zweckphase, welche vermöge der starken Differenzierung im Bau des menschlichen Organismus besondere Modifikations- oder Komplikationsmöglichkeiten besitzt. Wir beschreiben sie zunächst wieder unter Voraussetzung einer Handlung mit *äußerem* Spezialobjekt.

Zwischen die zentrale potentielle Reaktion (das Gefühl) und die eigentliche Ausführung der Tat kann sich eine *Vorbereitung* dieser Ausführung einschieben, für die wir allgemein die Bezeichnung des *Planes* verwenden. Wir müssen dafür eine psychische Organisation annehmen, welche dem Zentrum nahesteht, aber doch schon zu den „produktiven" (motorischen) Organen gehört, also innerhalb der zentrifugalen Phase der Handlung in bestimmende Funktion tritt. Der Plan setzt ja die zentrale Rezeption voraus; er ist vom Zentrum her, also aus dem Gefühl, bestimmt und liegt schon auf dem Wege der Aktivierung der im Gefühl potentiell vorhandenen Absicht. Man darf ihn auch nicht mit der Absicht selber verwechseln; er ist mehr als Absicht, bedeutet einen weiteren Schritt. Aber er steht allerdings der eigentlichen Absicht, die eine potentielle Größe ist,

Digitized by Google

so nahe, daß der Sprachgebrauch beide nicht immer unterscheidet, weil sie auch für die Beobachtung kaum zu trennen sind.

Der Plan bedeutet eine Art „Vorwegnahme" nicht nur des Zieles, sondern auch des zu ihm führenden Weges, also der zentrifugalen Phase der Handlung. Wie ist aber diese Vorwegnahme aufzufassen? Sicher ist sie ein produktives (genauer: zentrifugales) Phänomen, also schon der Beginn der Aktivierung des im Gefühl potentiell vorhandenen „Bearbeitungs-Interesses". Der Plan wird vom zentralbestimmten Individuum *gemacht;* als fertiger ist er ein *Gebilde* des Individuums, und zwar, wie alle Stufen der zentrifugalen Phase, ganz speziell ein *inneres* Gebilde. Er bedeutet noch nicht unmittelbar einen Eingriff in die äußere Realität, er hat vorläufig erst interne Bedeutung. Diese Bedeutung aber besteht darin, daß das Individuum sich auf die weiteren und endgültigen Schritte vorbereitet. Der Plan ist die Vorschau dessen, was kommen muß, damit die Absicht ausgeführt werde. Darum steht er im Dienste der *Zweckmäßigkeit* der ganzen zentrifugalen Handlung, und die Organisation, deren spezielle Funktionsweise das „Planmachen" ist, ist die eigentliche Zweckmäßigkeits-Organisation. Im Gefühl liegt schon potentiell die Richtung der Objektbearbeitung. Im Zweckmäßigkeitsorgan (kurz statt: in derjenigen Organisation, unter deren Führung das Individuum die Vorbereitung einer zweckmäßigen Aktivierung des Gefühls unternimmt) wird diese allgemeine Richtung dem Objekt, so wie es zentral rezipiert war, oder genauer der für den Erfolg notwendigen Bearbeitung des Objekts angepaßt. Es kann daher auch als Organ der produktiven (zentrifugalen) Anpassung bezeichnet werden. Von hier aus erst werden dann die weiter peripher liegenden, im engeren Sinn motorisch genannten Organisationen „mobilisiert", d. h. wird die Führung des Handelns an sie zweckentsprechend weitergegeben und zugleich in den nötigen Energieabstufungen verteilt. Auf diese Weise schiebt sich die innere „Zwischenhandlung" (das Planmachen) zwischen die Gefühlsreaktion und die Endphase ein; so wird das Kommende vorbereitet und zugleich „intentional" vorweggenommen.

So ist der Plan eine erste Etappe der zentrifugalen Phase, das Planmachen eine erste Teilphase. Wir haben für diese nicht extrem periphere, sondern viel eher noch zentrale Teilphase, also für die *Bildung* des Planes, verschiedene geläufige Ausdrücke, wie: Besinnung, Ueberlegung, Rechenschaft, — die freilich wohl alle auch in anderen Bedeutungen vorkommen. Man kann sagen, zu Beginn der zentrifugalen Phase (die für die oberflächliche Betrachtung mit der

Digitized by Google

Handlung überhaupt zusammenfällt und daher oft mit ihr verwechselt wird) *überlege* sich das Individuum, was zweckmäßigerweise zu geschehen habe; es gebe sich darüber Rechenschaft, es besinne sich „einen Augenblick". — Wir erinnern noch einmal daran, daß die zu beschreibenden Modifikationen der Handlung zwar in der menschlichen Möglichkeit liegen, aber nicht notwendig in jeder Handlung realisiert werden. Es kann die ganze „Ueberlegung" und mit ihr das Resultat, der Plan, ausfallen. Was freilich die Zweckmäßigkeit der Handlung zu gefährden imstande ist.

Wir haben bisher nur von der Stellung und der Bedeutung der planbildenden Zwischenphase des zentrifugalen Handelns gesprochen, noch nicht von dem eigentümlichen Charakter des ihr entstammenden inneren Gebildes, des Plans. Man beschreibt diesen Charakter am besten nach Form und Inhalt des Gebildes. Der Inhalt ist offenbar die kommende, zweckmäßige Bearbeitung des Objekts, als „vorgebildete". Der fertige Plan ist ja der Abschluß einer inneren Handlung, also ein *Zustand*, — der, wie jeder Zustand eines relativ konstanten Individuums, relative „Dauer" hat. Als Zustand ist er eine potentielle Größe. Er wird aktiviert in der kommenden Endphase, der motorischen Phase im engeren Sinn; aber er enthält potentialiter diese Phase in ihrer gesamten Angepaßtheit an das Objekt schon in sich. — Darum kann man schon in diesem potentiellen Inhalt verschiedene „Bestandteile" unterscheiden, welche zusammen den Plan inhaltlich charakterisieren.

Zunächst sind darin Ausgangs- und Endpunkt der auf das Objekt bezogenen Bearbeitungsphase enthalten. Ausgangspunkt ist das Objekt, so wie es rezipiert ist und wie es den „Gegenstand" (besser „Ausgangsgegenstand") der Bearbeitung bildet. Es ist der „Zustand" (aber als wirksamer gedacht) des Objektes, wie es vor der Bearbeitung „ist", genauer: wie es vom zentralbestimmten Individuum rezipiert ist. Anders ausgedrückt: das durch den zentral rezipierten Reiz charakterisierte Objekt. — Endpunkt ist das zweckmäßig, d. h. gemäß dem zentralbestimmten Interesse, veränderte Objekt, das Objekt, wie es sein müßte, sollte die zentrale Reaktion des Subjekts rein positiv sein. Kurz: das *Ziel* der Handlung. — Endlich gehört zum Inhalt des Planes der „Weg" (immer potentiell gemeint), d. h. die ganze zentrifugale Handlungsserie mit ihren Etappen und eventuell nötigen „Umwegen" (s. später). Dieser Weg ist zwar einerseits eine innere Handlung; aber da er ständig auf das Ziel hinweist und sich also fortwährend auf das zu bearbeitende Objekt bezieht, ist er zugleich eine etappenweise Realisation der beabsich-

Digitized by Google

tigten Bearbeitung und bildet er so die Verbindung oder den Uebergang vom Ausgangs- zum End-Gegenstand der Handlung. In der potentiellen Gegenwart des Weges im Plane sind also die in diesem Plan ebenfalls potentiell vorhandenen beiden Objekte — das zu verändernde und das veränderte — miteinander verbunden.

Man sieht leicht, daß dieser Inhalt des Planes mit dem „Inhalt des Gefühls" nahe verwandt ist. Auch das Gefühl ist ein Zustand, der potentiell das rezipierte Objekt und das veränderte Objekt enthält: es ist ja die zentrale potentielle Reaktion auf das Objekt. Eben deshalb enthält es potentiell auch den Weg, die zentrifugale Phase der Handlung. Insofern scheint es, als bedeutete der Plan inhaltlich nur eine Wiederholung des Gefühls, so daß der Unterschied zwischen beiden höchstens in ihrer „Form" (s. unten) gesucht werden könnte. Allein schon der genetische Abstand des Plangebildes von der zentralen Reaktion sollte eine solche Annahme verbieten. Es findet sich nie zweimal „das Gleiche" im Leben. Die Einstellung des Individuums zum Objekt erfährt mit jedem Handlungsschritt eine relative Veränderung, und so kann auch weder das zu verändernde noch das Ziel-Objekt im Plan genau dasselbe sein wie im Gefühl. Der Plan ist dem Gefühl gegenüber notwendigerweise inadäquat. — Aber auch wenn man von dieser vielleicht minimalen Verschiebung absieht, so muß doch mindestens die potentielle Gestalt des „Weges" im Plan eine andere sein als im Gefühl. Denn der ganze „Sinn" der Planbildung bestand doch darin, die „allgemeine" Vorschau des Gefühles in die Vorschau der *zweckentsprechend ausgestalteten* Handlung zu verwandeln. Hier liegt darum der wesentliche inhaltliche Unterschied, die „Leistung des Zwecksetzungsorgans". Der Inhalt des Planes unterscheidet sich von dem des Gefühls durch die produktive Angepaßtheit der im ersteren potentiell vorhandenen Endphase.

Auffälliger ist indessen für die Beobachtung der Unterschied der „*Form*" zwischen Plangebilde und Gefühl. Jede Etappe der Handlung trägt den Stempel des Organs, das momentan die Führung im Handeln des Gesamtindividuums hat, und diesen Stempel, diesen typischen Organcharakter, meinen wir hier, wenn wir von Form sprechen. Das Gefühl ist ein Zustand, der seiner Form nach dadurch bestimmt ist, daß er unter Führung des *Zentrums* steht. Es ist der typische „Zentralzustand". Die zentripetale Phase stand unter dem Zeichen der (relativ) peripheren Organisation, welche die Führung hatte, und das „Erlebnis" ging in gleichem Maße in die Form des Gefühls über, je mehr das Zentrum die Führung gewann. Mit dem Beginn der zentrifugalen Phase gibt das Zentrum die Führung, freilich

Digitized by Google

in seinem Dienste, an relativ exzentrischer gelegene Organe ab, zunächst, in unserem Fall, an das „Ueberlegungsorgan", unter dessen Führung nun das Plangebilde entsteht. Dieses Gebilde trägt darum das Zeichen „seines" Organs, die „Ueberlegungsform", Besinnungsform, Rechenschaftsform, oder wie man sie nennen will.

Das alles sind aber nicht die gebräuchlichen Ausdrücke. Ueberlegung, Rechenschaft usw. werden verwendet, um die eigentümliche *Funktion*, sofern sie unter Führung des entsprechenden Organs steht, zu bezeichnen. Für die formale Charakteristik des fertigen *Gebildes* bietet der Sprachgebrauch andere Termini. Sie sind verschieden und, wenn auch ungefähr synonym, doch auch relativ bedeutungsverschieden je nach den verschiedenen weiteren Handlungsmöglichkeiten, die sich aus dem Vorhandensein der Ueberlegungsmöglichkeit oder also der Ueberlegungsorganisation des Menschen ergeben. Und es ist darum schwer, einem von ihnen den unbedingten Vorzug zu geben und ihn als *den* Terminus zur formalen Charakteristik des Plangebildes zu erklären. Um so schwerer, als der Plan verschiedene Bestandteile enthält und als sich die Termini bald mehr auf den einen, bald mehr auf den andern Inhaltsbestandteil beziehen, so daß mit ihrer formalen Bedeutung zugleich eine inhaltliche Bedeutung mitschwingt.

Der allgemeinste Ausdruck ist wohl der des *Wissens*. Die Planphase unterscheidet sich von der Gefühlsreaktion, abgesehen von der erwähnten inhaltlichen Differenz, dadurch, daß nun das Individuum *wissendes* Subjekt ist. Der Uebergang der Führung vom Zentrum an das Besinnungsorgan bedeutet die Entstehung des Wissens, die „Uebersetzung" des Gefühlten in das Gewußte. Das Plangebilde trägt die Wissensform. Das zu verändernde und das veränderte Objekt werden nun nicht mehr gefühlsmäßig, sondern wissend „geschaut" (der Ausdruck „schauen" selbst ist für die Form der Planphase bezeichnend). Das der Planbildung wesentlich dienende Organ ist das Wissensorgan. Und „Wissen" bedeutet nichts anderes als die Form, in welcher auf der Stufe des Plans der (modifizierte) Inhalt des Gefühls dem Individuum gegenwärtig ist. Sie ist der Stempel des dem Zentrum nahestehenden Organs, unter dessen Führung die Planbildung erfolgt. Man hat sich daran gewöhnt, dieses Organ selbst „*das Bewußtsein*" zu nennen. Doch ist die Bedeutung dieses Ausdrucks in der Literatur so schwankend, daß er nur mit Vorsicht hier zu gebrauchen ist. Wir werden im 3. Kapitel darauf zurückkommen.

Auf der Stufe des Gefühls ist der Inhalt — also das Objekt, so

Digitized by Google

wie es rezipiert ist, ferner das Ziel und endlich der sie beide verbindende Handlungsweg — gefühlt, auf der Stufe des Plans ist der Inhalt gewußt. Dieser Inhalt kann unterschieden werden in das gewußte Objekt (so wie es für das Individuum nun „ist"), das gewußte Ziel (das Objekt so wie es entsprechend dem Individualinteresse „sein müßte"), und den gewußten Weg (den Plan im engeren Sinn). Den ganzen Inhalt des Wissens in seiner Einheit heißen wir Plan: die potentielle Auseinandersetzung des Subjekts mit dem Objekt, wie sie auf der Wissensstufe sich darstellt. Jeder der drei genannten Bestandteile des Planes kann nur durch abstrahierende Reflexion aus dem Ganzen künstlich herausgelöst werden. Die Phase des Wissens tritt aus dem Gefühl heraus als Einheit von (wissender) Objektsetzung, Zielsetzung und Wegsetzung; das einheitliche Plangebilde ist ihr unmittelbarer Endzustand. Allein auch dieser Zustand kann im relativ konstanten Individuum als Dauerzustand (natürlich mit relativer Veränderung) betrachtet werden. Die Funktion des Wissensorgans muß als Serie von Funktionen aufgefaßt werden, die zwar alle die Wissensform tragen, die aber im ganzen eine *Ausgestaltung* des zunächst nur relativ unbestimmt, sozusagen noch halb gefühlsmäßig, auftretenden Planes bedeuten. Eben wegen dieser fortschreitenden „Bearbeitung" oder Herausarbeitung des bestimmten Planes haben wir früher von Besinnung oder Ueberlegung gesprochen. Je mehr diese Arbeit des Wissensorgans fortschreitet, desto „klarer" (wissensbestimmter) ist das Plangebilde.

Betrachten wir nun den Inhalt dieses relativ „fertig" gedachten Gebildes zunächst nach seinem *Objektbestandteil*, so ist dieser Bestandteil das ungefähre Wissensäquivalent *des* Objekts, wie es im Gefühl als relativer (Interessen-)Widerstand gegenwärtig war, dessen also, wogegen das Subjekt gefühlsmäßig reagierte und dem die ganze weitere Handlung gilt. Das Objekt spielte so „von jeher" die Rolle des *Gegenstandes* für das Subjekt resp. sein Handeln. Wir pflegen aber diese Bezeichnung im besonderen eben für das Objekt in seiner Wissensform zu reservieren.

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß dieser Gegenstand von Anfang an als funktionelle Größe erlebt wurde. Die Handlung beginnt ja mit der Beeinflussung des Subjekts, und das Erlebnis ist das des (störenden) Beeinflußtwerdens. Von Anfang an hat das Subjekt ein funktionelles (handelndes) Gegenüber. Es erlebt das Objekt als Rivalen, als Partner der Auseinandersetzung, also als *Gegensubjekt*. Objekt ist alles Subjekt, sofern es in seiner Wirkung in relativem Gegensatz zu mir steht. Aber auch: was als relativer

Digitized by Google

Wirkungsgegensatz von einem Subjekt erlebt wird, wird als Objekt und eben deshalb als (gegen-ständliches) Subjekt erlebt. Es gibt kein Handlungsobjekt, das nicht für den Handelnden Subjektscharakter hätte. Im Widerstandserlebnis tritt Subjekt und Objekt gewissermaßen auseinander. Das gegenständliche Subjekt ist das Korrelat zum handelnden (beeinflußten) Subjekt. Wogegen gehandelt wird, das wird selber als Handelndes erlebt; das Objekt ist für das Subjekt stets Handelnssubjekt. Dieser Subjektcharakter bedeutet im Zusammenhang der Handlung gar nichts anderes, als daß das Subjekt Widerstand finde. Daß ich überhaupt beeinflußt bin, dies Erlebnis zeigt mir an, daß hier ein Beeinflussendes, ein handelndes Subjekt, ein Gegenstand sei, ein „anderes", dem ich gegenüberstehe (handelnd) und das ebenso mir gegenübersteht.

Die *Art* der Beeinflussung aber ist bezeichnet durch das (für mich relativ störende) *Interesse* des Gegenstandes, das im Reiz aktiviert ist und mein eigenes Interesse kreuzt, indem es mich beeinflußt. Dabei ist das Objekt mir, dem handelnden Subjekt, in keiner anderen Weise gegenwärtig als eben in diesem irritierenden Interesse. Für die Reaktion des Subjekts ist einzig und allein dies Interesse bestimmend, und das Objekt ist also, im Zusammenhang der Handlung, vollkommen bestimmt durch sein Interesse, so wie es vom Subjekt rezipiert ist. Das heißt nicht, daß das „Gegenüber" des Subjekts ein sozusagen freischwebendes Interesse sei; das Gegenüber ist immer das Objekt, als Subjekt gemeint. Aber dieses Gegensubjekt ist wirksam für das Subjekt der Handlung ausschließlich in jenem irritierenden Interesse, also in seiner für das Subjekt in Betracht kommenden Eigenschaft. Das Objekt *ist* nicht das konkurrierende Interesse, aber es wirkt durch dies Interesse, und indem das Subjekt nun gegen das Objekt reagiert, reagiert es gegen dessen Interesse. — Bestimmend für die Richtung des Handelns ist, außer dem Eigeninteresse des Subjekts, ausschließlich das rezipierte Interesse des Objekts. Und eben darum ist im Handlungszusammenhang das Objekt bestimmt durch sein Interesse, mit dem die Handlung sich auseinandersetzt.

Betrachten wir diese von Anfang der Handlung an vorhandenen Verhältnisse nun so, wie sie auf der Stufe des Wissens liegen, betrachten wir also das Objekt in der Form des Wissens. Dann ist es der gewußte Gegenstand, sofern es das Widerstandleistende, das Beeinflussende, das zu Verändernde ist, also das Gegenüber des Subjekts. Das Individuum *weiß* nun, was es vorher gefühlt, aber nicht gewußt hat, daß hier, ihm gegenüber, ein Wirksames, Beeinflussendes, ein relativ Widerstehendes, ein Gegenstand ist, ein Subjekt in Aktion. Es weiß

Digitized by Google

nun aber auch die *Art* seiner Wirksamkeit, nämlich die Richtung seines Interesses im Verhältnis zum eigenen Interesse, — die es vorher erlebt und gefühlt, aber nicht gewußt hat. Beide, der Gegenstand und sein für das Handlungssubjekt wirksames (rezipiertes) Interesse, sind auch in der Form des Wissens nicht identisch, sie gehören aber unlöslich zusammen, und der Gegenstand ist auch hier so, wie er durch sein Interesse dem Subjekt nahetritt; auch der gewußte Gegenstand ist völlig bestimmt durch sein vom handelnden Individuum gewußtes Interesse.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß das bestimmte oder „klare" Wissen das Resultat einer inneren Arbeit unter Führung des Wissensorgans ist. Es hebt sich allmählich aus der gefühlsmäßigen Präsenz des Gegenstandes und seines wirksamen Interesses heraus. Die bestimmte Unterscheidung von Subjekt und Objekt ist ein Resultat dieser Arbeit, ebenso die bestimmte Unterscheidung der beiderseitigen Interessen. Das ist gerade die Eigenart der Planbildung, also der gesamten Wissensfunktion, daß das Objekt und das Subjekt, das Ausgangsobjekt und das Zielobjekt und die Distanz zwischen beiden, daß endlich das Subjektinteresse und das Objektinteresse immer bestimmter unterschieden werden. Die Form des Wissens ist die Form der Unterscheidung oder der Bestimmung, die Form der Rechenschaft über die vorher gefühlte Situation. Die Wissensfunktion ist analytisch-synthetisch. Der Plan entsteht durch Scheidung, Gegenüberstellung und Zusammenfassung. Der Inhalt, an welchem diese Arbeit vollzogen wird, ist der Gefühlsinhalt. Erst im Wissen stellt sich das Subjekt dem Objekt und stellt es dieses dem „gewünschten" Objekt deutlich gegenüber, die beiden letzteren durch den vorgeschauten Weg verbindend. Was im Gefühl als gespürter Gegensatz vorhanden war, wird so zum gewußten und damit bestimmten Gegensatz.

Im Gefühl standen Subjektinteresse und Objektinteresse sich lediglich als Spannung gegenüber. In dieser Spannung war vorhanden, aber nicht gewußt: Subjekt und Objekt, die beiderseitigen Interessen und ihr Verhältnis zueinander. Im Wissen treten diese Gefühlsinhalte auseinander, ohne doch ihre Zusammengehörigkeit zu verlieren. Die Spannung ist auch jetzt vorhanden, aber sie ist nun ein gewußtes Verhältnis zwischen gewußten Rivalen. Das Objekt mit seinem Interesse steht in gewußtem Verhältnis zum Subjekt und seinem Interesse. Wir drücken diesen Zustand der wissenden Gegenüberstellung, also des Wissens um das Objekt in seinem Verhältnis zum Subjekt, durch den Terminus *Urteil* aus, natürlich im primären

Digitized by Google

Sinn dieses Wortes, nicht im Sinne des reflektierenden Urteils (s. unten). Das Subjekt *beurteilt* im Wissensvorgang das Objekt mit Bezug auf sein Verhältnis zu ihm, dem Subjekt, selber. Wissensfunktion ist Urteilsfunktion, ihr Ergebnis, das Wissen, ist zugleich das Urteil. Im Urteilen scheidet sich Subjekt und Objekt, im Urteil sind sie geschieden, verbunden aber durch die mitgesetzte Beziehung. Das Urteil ist die Rechenschaft über die Spannung im Gefühl, ist also der Ausdruck dieser Spannung in der Form des Wissens. Die ganze Planbildung ist Urteilsvorgang, und das Urteil über das Objekt, so wie es „ist", ist ein integrierender Bestandteil des Plans. Wir nennen gerade diesen Bestandteil in der Regel Urteil im eigentlichen Sinn: Objekturteil.

In diesem Urteil kann unterschieden werden die Objektsetzung als solche, die Bestimmung des Verhältnisses zum Subjekt, welches gegeben ist als Verhältnis der beiderseitigen Interessen, endlich die Bestimmung des Objektinteresses selbst, — zum Zwecke seiner Bearbeitung; die Bestimmung des Subjektinteresses als solchen ist nicht Bestandteil des Objekturteils, sondern der Zielsetzung. Die Objektsetzung schlechthin ist nichts anderes als die Erhebung jener gefühlsmäßigen „Anerkennung" eines Gegenüber in die Form des Wissens. Sie ist wissende Anerkennung eines Gegenstandes, d. h. eines wirksamen Subjekts, eines Wirklichen; sie ist Wirklichkeitsanerkennung gegenüber dem Objekt, durch sie wird das Objekt als Wirkliches, nämlich als Funktionssubjekt „gesetzt".

Diese Objektsetzung ist aber nicht getrennt von der „Feststellung" (wissenden Unterscheidung) der Interessenbeziehung des Objekts zum Subjekt. Würde diese Beziehung vom Subjekt her betrachtet, der relative Interessengegensatz also dem Subjekt „zugeschrieben", so wäre seine Feststellung eine Beurteilung der Bedeutung des Subjekts für das Objekt. Derartige Beurteilung, Selbstbeurteilung, kommt vor, aber sie gehört nicht zur Wissensphase der *äußeren* Handlung, welche ja dem fremden Objekt gilt. Eine *Art* von Selbstbeurteilung findet allerdings auch im Zusammenhang der äußeren Handlung statt, aber nur in der Form der Zielsetzung und der Feststellung des Weges: hier wird, in Wegplan und Ziel, meine „Einstellung" zum Objekt wissend (urteilend) festgestellt; das Interessenverhältnis kommt also als (beabsichtigte) Bedeutung des Subjekts für das Objekt zum Ausdruck.

Im Objektbestandteil des Planes aber wird der Interessengegensatz auf das Objekt bezogen; es wird *seine* Bedeutung für das Subjekt festgestellt, die Spannung unter dem Gesichtspunkt des Objekt-

Digitized by Google

verhaltens in Wissensform übersetzt. Das Interessenverhältnis wird also als Bedeutung des Objekts für das Subjekt beurteilt. Diese Bedeutung, wie sie urteilend festgestellt wird, nennen wir den *Wert* des Objekts; im Zusammenhang der Handlung soll das natürlich nicht Wert-an-sich heißen, sondern Wert für das Subjekt. Man sieht, daß der Wert eine „Reaktionsgröße" ist. Er ist die Reaktion des Subjekts auf das Objekt, bezogen auf das Objekt. Darum trägt der Wert die Merkmale der Reaktion, also des gegen das Objekt gerichteten Subjektinteresses. Jeder Wert ist darnach mehr oder weniger positiv, mehr oder weniger negativ. Er ist, der Quantität nach, größer oder geringer je nach der Energie der rezipierten Interessenwirkung. Seine Qualität bestimmt sich nach derjenigen des Subjektinteresses, dem das Objektinteresse mehr oder weniger widerstreitet. Denn die Objektbedeutung wird vom Subjekt aus beurteilt, der Wert vom Subjektinteresse aus festgesetzt. Ein Objekt, das z. B. meinem Selbstbehauptungsinteresse (also einer bestimmten Richtung oder Qualität meines Interesses) relativ Widerstand leistet, hat insofern einen (negativen) Selbstbehauptungswert. — Als Modalität des Wertes könnten wir die spezielle Wertqualität bezeichnen, die das Objekt durch sein Verhältnis zu einer speziellen Modifikation meiner allgemeinen Interessenrichtung bekommt.

Auch im Gefühl lag eine „Wertung" des Objekts. Wir verwenden aber den Ausdruck gewöhnlich nur dann, wenn die gemeinte „Einstellung" des Subjekts zum Objekt in der Urteilsform vorliegt; Wertung ist Wert-*Urteil*. Man sieht, wenn man den Charakter dieser urteilshaften Wertung betrachtet, daß der Wert selbst zwar auf das Objekt bezogen ist und also ihm „zugehört", daß er aber wenigstens nach seiner Qualität und nach seinem Vorzeichen vom Subjektinteresse abhängig ist. Zum Objekt aber gehört er auch in der Weise, daß im Handlungszusammenhang, sofern er die Stufe des Urteils erreicht, ein Objekt nie ohne Wert vorkommt. Jedes Objekt ist Wertobjekt. Denn indem es überhaupt Objekt ist, hat es Interessebedeutung für das Subjekt. Als Wirkendes ist es werthaft. Jedes Objekt ist, im Handlungszusammenhang, sowohl Funktionssubjekt als Wertobjekt. Jeder gewußte Gegenstand hat einen Wert, und er ist, als Gegenstand, eo ipso Wertgegenstand. Ja er kommt für die Handlung überhaupt nur nach seinem Wert, als Wertgegenstand mit bestimmtem Wert, in Betracht. Ein Gegenstand ohne Wert wäre überhaupt nicht Handlungsobjekt, also nicht Gegenstand; er wäre für das Subjekt gar nicht „vorhanden".

Die bestimmende Arbeit des Wissens- oder Urteilsvorgangs scheidet

Digitized by Google

nun aber aus dem Inhalt des Gefühls nicht nur das Objekt als Gegenstand und die Objektbedeutung als Wert aus, sondern auch das Objektinteresse als dessen *Eigenschaft*. Im Gefühl war das Objektinteresse auch „gespürt", aber nicht in distinkter Weise, nicht herausgelöst aus dem Interessenverhältnis, das die Spannung ausdrückte. Die Urteilsfunktion analysiert auch hier, indem sie aus diesem Verhältnis, das ihr als Wert gegeben ist, das fremde Interesse *als solches* feststellt. Sie erweist sich auch damit als im Dienste der zweckmäßigen Handlung, der Objektbearbeitung stehend. Denn es genügt für diese Bearbeitung nicht, den *Wert* des Objekts zu wissen, sondern es ist nötig, das „Objekt selbst" festzustellen, d. h. darnach zu beurteilen, „wie es ist". Eben damit darnach der Bearbeitungsplan festgestellt werden kann. Genauer: im Plan kommt nicht nur die Wertbedeutung, sondern auch die „Beschaffenheit" des Objekts vor. Die Wertbedeutung ist bestimmend für das Ziel oder die Zielrichtung des Planes; die Beschaffenheit ist bestimmend für die „Angriffspunkte".

So schält das handelnde Individuum im Verlauf der Urteilsphase aus der Spannung des Gefühls nicht nur den Wert des Objekts heraus, sondern — man könnte sagen: aus diesem Wert seinerseits — auch die Eigentümlichkeit des Objekts, welche *ausmacht*, daß es für das Subjekt gerade diesen Wert hat. Denn das ist seine Beschaffenheit, genauer: sein für das Subjekt in Betracht kommendes, weil rezipiertes, *Interesse*. Das Objekt ist für das Subjekt vollkommen bestimmt durch sein Interesse, sofern dieses rezipiert ist. Es ist ebenfalls vollkommen bestimmt durch seinen Wert, weil ja in diesem Wert, der das Interessen*verhältnis* ausdrückt, das Objektinteresse enthalten ist. Aber das urteilende Subjekt will dieses Interesse selbst herausschälen und so das Objekt auch „außerhalb" des Wertes bestimmen. Es will wissen, auf welchem Objektinteresse der Wert, also die Bedeutung für das Subjekt, beruht. Damit dann diese Bedeutung durch Beeinflussung eben des Objektinteresses verändert, ins Positive gewendet werde. Objektveränderung, wie Handlung sie will, ist gewiß Wertveränderung, aber Wertveränderung durch Interessebeeinflussung. Das *Verhältnis* zum Subjekt, die Wertbedeutung, kann nur geändert werden, wenn entweder das Subjekt- oder das Objektinteresse geändert wird. Im Falle der äußeren Handlung wird beides eintreten; aber die Handlung *gilt* der Aenderung des *Objekt*interesses. Darum kommt es auf die Bestimmung dieses Interesses an.

Auch diese Bestimmung ist Urteil, Erhebung eines Gefühlsbe-

Digitized by Google

standteils in der Form des Wissens. Sie ist zugleich „Abstraktion" in dem Sinne, daß aus dem Interessenverhältnis (oder Wert) das Objektinteresse als solches herausgehoben wird. Aber natürlich kann es nicht anders bestimmt werden, als doch im Vergleich zum Subjektinteresse. Auch nicht anders als so, wie es eben rezipiert worden ist, nicht „an sich". Die Bestimmung des Objekts, die mit der Bestimmung seines Interesses identisch ist, stellt das Objekt nie anders fest als so, wie es „für mich" ist, wie es in seiner Wirksamkeit von mir rezipiert worden ist, wie es „auf mich wirkt". Was von seinem Interesse, also seiner Beschaffenheit, nicht „in mich eingegangen ist", kann auch in der Feststellung keine Rolle spielen. Wir stellen also, wenn wir Objektbeschaffenheit feststellen, stets nur soviel fest, als wir vom Objekt „aufgenommen" haben.

Sehr wichtig ist, was schon betont wurde, daß das Objekt in dieser Feststellung völlig bestimmt ist durch sein (rezipiertes) *Interesse*. Seine Beschaffenheit *besteht* in seinen Interessen. Denn das sind seine Eigenschaften, die nach Richtung und Energie in Funktion treten. Man kann nichts auf andere Weise feststellen („beschreiben") als indem man seine (potentiellen oder aktivierten) Interessen feststellt. Eigenschaft ist Interesse. — So ist denn das Beschaffenheitsurteil stets ein Interessenurteil. Nicht eine Bewertung im früher definierten Sinne des Urteils über die Bedeutung dieser Interessen im relativen Gegensatz zu meinem Interesse. Sondern ein Urteil über die Interessen als solche.

Aber man sieht sogleich, daß dies Urteil von der Bewertung durchaus nie getrennt ist. Es ist Bestandteil des Urteils überhaupt, welches Feststellung der Beschaffenheit und Feststellung des Wertes, zugleich mit der Feststellung der Gegenständlichkeit (des Wirksamen „Daseins" überhaupt), enthält. Das Objekturteil ist ein Ganzes, und ist als solches Bestandteil des Planes. Sein (des Urteils) Inhalt ist das Objekt, wie es in bestimmter Weise für das Subjekt wirksam ist, in einer Weise, die durch seinen Wert ausgedrückt wird, dessen eines Ingrediens (neben dem Subjektinteresse) sein Interesse, also seine Beschaffenheit ist. Man kann deshalb sehr wohl das Gesamturteil als Bewertung des Objekts bezeichnen, die das Objekt, seinen Wert und sein Interesse setzt. Beurteilung ist Bewertung des Objekts auf Grund seines Interesses, wie es im Verhältnis zu meinem Interesse für mich in Betracht kommt. Die Bewertung ist das Umfassende; denn in ihr ist außer dem Wert selbst das „Dasein" des Objekts und seine Beschaffenheit gesetzt. Mit dem Dasein allein wäre weder Wert noch Beschaffenheit, mit der letzteren allein wäre nicht der Wert

Digitized by Google

gesetzt. — Wesentlich ist aber nur dies: daß weder Daseinssetzung noch Beschaffenheitssetzung ohne Bewertung vorkommt. Dasein und Beschaffenheit sind quasi Abstraktionen aus dem Wert, wie Objekt und Objektinteresse auf der Stufe des Gefühls Abstraktionen aus der Spannung sind. Gegenstand und Eigenschaft kommen in der Handlung nur wegen ihres Wertcharakters in Betracht. Eigenschaft wird festgestellt nur wegen ihrer Wertbedeutung. Das Objekt wird als Eigenschaftsträger festgestellt, weil es Wertträger ist. Im Wert offenbart sich sein Interesse, seine Beschaffenheit.

Darnach wäre nun also für das wissende, urteilende Individuum die Beschaffenheit des Objekts vollständig festgestellt durch die Feststellung seines nach Qualität und Quantität bestimmten Interesses, eines Interesses, welches im zuständlichen Sinne Eigenschaft, im aktuellen Sinne Handlungsmotiv ist. Aber es scheint nun, daß gerade im Zusammenhang der äußeren Handlung das Objekt noch eine andere urteilende Bestimmung erfahre. Wenn wir wissend ein äußeres Objekt feststellen, so stellen wir doch sein So-sein (seine Beschaffenheit) nicht nur als Funktionsweise (potentielles oder aktuelles Interesse) fest, sondern daneben, wie es scheint, auch noch als „*Gestalt*", z. B. als (räumliche) Größe, Ausgedehntheit, (körperliche) Form, ferner als Farbe, Schwere, Geruch usw. Oder also, wenn der Terminus „Gestalt" als zu eng erscheint, um alle diese Merkmale der Objektbeschaffenheit in sich zu begreifen: als Gestalt (räumlich-körperliche Beschaffenheit) und sinnliche Qualität. Gestalt und sinnliche Qualität eines Objekts scheinen nichts mit seinem Interesse zu tun zu haben. Und doch treten sie in der wissenden Bestimmung des äußeren Objektes auf. Es fällt uns also die Aufgabe zu, unsere Analyse der wissenden Objektbestimmung so zu ergänzen, daß ersichtlich wird, wieso für das Individuum das Objekt eine Gestalt und sinnliche Qualitäten hat: Gestalt und sinnliche Qualität des Objekts müssen aus der Handlung, speziell aus ihrer Wissensstufe, erklärt werden.

Es ist dazu nötig, ein wenig zurückzugreifen. Wir haben früher das *Gefühl* als einfache potentielle Reaktionsgröße behandelt. Und sicher ist es als Einheit zu betrachten, weil das unter zentraler Führung reagierende Individuum eine Einheit ist. Aber wie dieses letztere, wenn wir es mit einem Organismus als Subjekt zu tun haben, eine einheitliche ***Mannigfaltigkeit*** ist, so muß auch das Gefühl jedesmal, selbst unter Voraussetzung eines einfachen Reizes, d. h. eines nichtkomplexen Objektinteresses, eine trotz der Einheitlichkeit komplexe Größe sein. Ist nämlich das Subjekt, wie dies z. B. für

Digitized by Google

den Menschen gilt, organisch-zusammengesetzt, so ist jede seiner „Erregungen" und also auch jedes Gefühl komplex, und zwar auch dann, wenn wir einmal annehmen wollen, es beteilige sich an der Handlung nur ein einziges, isoliertes, zentrales Interesse. Denn auf alle Fälle ist ja außer diesem (im Laufe der zentripetalen Phase die Führung gewinnenden) zentralen auch das periphere Interesse beteiligt. Wir wollen der Uebersichtlichkeit halber einmal annehmen, auch dies periphere Interesse sei einfach, die Peripherie also selber nicht zusammengesetzt. Das periphere Organ nimmt dann die Einwirkung des Objekts auf seine Weise auf, d. h. so, wie es seinem Eigeninteresse entspricht, und die erste Reaktion des Gesamtsubjekts erfolgt unter Führung dieses peripheren Interesses. Nun geht wohl die Führung allmählich an das Zentrum über. Aber es reagiert auch noch auf der Stufe des Gefühls nicht dieses Zentrum allein, sondern das ganze Individuum, also auch noch mit die Peripherie, und die Reaktion ist also, wenn auch unter Führung des Zentrums, doch in der Weise kompliziert, daß die „Nebenschwingung" der Peripherie mitspricht. Nicht ganz in derselben Richtung zwar, wie sie am Anfang, als führende, mitsprach, weil im Verlauf der zentripetalen Phase eine relative Veränderung der Peripherie stattfand, — aber doch mehr oder weniger in derselben Weise, da die Veränderung nur relativ sein und die Peripherie ihr Verhältnis zu Zentrum und Umwelt nicht gänzlich ändern kann. Die Ueberleitung von der peripher-bestimmten zur zentralbestimmten Reaktion eliminiert nicht die periphere Eigenerregung, sie bedeutet nur eine Verlegung der Präponderanz von der Peripherie auf das Zentrum. Die periphere Art zu reagieren bleibt, wenn auch modifiziert und sicher verhältnismäßig abgeschwächt, und sie lebt weiter als periphere Komponente der Gefühlsreaktion. Jedes Gefühl trägt neben der dominierenden Signatur des zentralen Interesses auch diejenige der Peripherie (des peripheren Interesses), welche „den Reiz aufnahm", genauer: die erste Reaktion führend bestimmte. Abgekürzt heißt das: die Gefühlsreaktion trägt die Spur des Aufnahmeorgans.

Nimmt man zwischen Zentrum und Peripherie Zwischenglieder, also eine zusammengesetzte zentripetale Reaktionsleitung an — wie es ja wohl für den Menschen das Gegebene ist —, so erhöht sich natürlich die Komplexität des Gefühls. Denn dieses muß dann auch die Signaturen aller Leitungsetappen bzw. der Zwischenorgane zwischen Peripherie und Zentrum tragen. So daß man eigentlich sagen muß, das Gefühl trage, trotz der führenden Bestimmtheit

Digitized by Google

durch das zentrale Interesse, die Spuren der ganzen Erlebnisweise. Man hat immerhin Anlaß, unter den spurenbildenden Elementen der Erlebnisphase das erste dieser Elemente, eben die erste, periphere, Erregung besonders hervorzuheben und für besonders bestimmend zu halten. Denn sie bedingte die anfängliche Exzentrizität und bestimmte ihre Richtung. Was dann folgt, ist eine Zentrierung, die in ihrem ganzen Verlauf an jene Richtung gebunden ist: durch die Richtung der Exzentrizität wird negativ diejenige der Konzentration bestimmt. Alle Zwischenelemente des Leitungsweges liegen in der Richtung des peripheren Organs, dessen Eigenreaktion also neben dem zentralen Interesse den bestimmenden Exponenten des ganzen Erlebnisses bildet. So daß wir nichts Wesentliches unterschlagen, wenn wir im Gefühl neben dem Zentralgefühl die periphere Spur allein als Nebenkomponente betrachten.

Da nun aber die ganze *zentrifugale* Phase der Handlung durch das Gefühl „beherrscht" wird, so muß sich jene periphere Signatur des Gefühls in allen kommenden Phasenelementen wieder bemerkbar machen: die ganze Handlung trägt mit den Stempel des peripheren Organs, dessen Erregung sie inaugurierte, trotzdem ihre wesentliche Signatur — die richtungsbestimmende — die der zentralen Organisation ist.

Uns interessiert im Moment speziell die Wissens- oder Urteilsphase. Hier ist das *zentrale* Interesse maßgebend für den *Wert*, der dem Objekt zugeschrieben wird. Der Wert wuchs hervor aus der Gefühlsspannung. Ist aber das Gefühl komplex, trägt es die „periphere Spur", so ist auch die Spannung im gleichen Sinne komplex. Dann aber ist weiter der dem Objekt zugeschriebene Wert — auch wenn nur eine einfache, unkomplizierte Wirksamkeit dieses Objekts vorausgesetzt und also zu „bewerten" ist — in der Weise komplex, daß neben der (vom Subjekt aus) zentralbestimmten Wertqualität noch eine andere Wertqualität mitschwingt, eben diejenige, die das Objekt vom Interesse der empfangenden Peripherie aus besitzt. Die „periphere Spur" im Gefühl tritt in der Wertung wieder auf als „periphere Wertqualität", — peripher immer nicht auf die Peripherie des Objekts, sondern auf die des Subjekts bezogen. Gehen wir von menschlichen Verhältnissen aus und bezeichnen wir darnach, wie üblich, die empfangend-periphere Organisation des Subjekts als Sinnesorgane (kurz: Sinne), bleiben wir ferner bei der Annahme, es sei nur *ein* Sinn bei der Rezeption des (einfachen) Reizes beteiligt, so läßt sich das bisherige Ergebnis so ausdrücken: Jedes Gefühl und damit jede (äußere) Handlung trägt mit die

Digitized by Google

Signatur des beteiligten Sinnes; auch der Wert, der dem Objekt zugeschrieben wird, ist gewiß im wesentlichen (wesentlich gleich richtungsbestimmend für die Handlung) der zentrale, d. h. der vom Zentralinteresse des Subjekts aus gesetzte; aber daneben ist mitgesetzt ein „*Sinneswert*", der bestimmt ist vom Spezialinteresse des beteiligten Sinnes, der also das Verhältnis der Objektwirkung (des Objektinteresses) zum *sinnlichen* (peripheren) Interesse des Subjekts ausdrückt.

Man darf sich aber den Zentralwert und den Sinneswert nicht so nebeneinander denken, als ob sie einander gar nichts angingen. Sie sind vielmehr in zwiefacher Weise miteinander verbunden. Einmal durch die Einheit des Individuums. Wenn auch, zu Beginn der Handlung, die Peripherie ein eigenes Spezialinteresse gegenüber dem des Zentrums besitzt, so steht sie doch samt diesem Eigeninteresse im organischen Verband. Ihr Eigeninteresse ist nur relatives Sonderinteresse; es fügt sich seiner Richtung nach in die vom Zentrum wesentlich bestimmte Gesamtrichtung des Individuums ein. Darum ist es nie ein der Qualität nach *völlig* anderes als das Gesamt- und auch als das Zentralinteresse. Vielmehr muß es, im zentral organisierten Ganzen, als *Modus* (Modifikation) des zentralen oder auch des Gesamtinteresses bezeichnet werden. Es macht zu Beginn der Handlung wie später seine bestimmte Modalität geltend und ist so durch den ganzen Verlauf der „sinnliche Exponent" des Gesamtinteresses. So steht es auch im Zustand des Gefühls nicht *neben* dem Zentralinteresse, sondern als eine typische und relativ bestimmende Modifikation *in* dem einheitlichen Gefühlskomplex. Und dasselbe Verhältnis besteht wieder, auf der Stufe der Planbildung, zwischen dem zentralen und dem peripheren *Wert*. Der Sinneswert ist ein charakteristischer modaler Exponent des zentralen Wertes, der dem Objekt zugesprochen wird.

Dieses Verhältnis wird deutlicher, wenn man den zweiten Grund der Verbundenheit oder Zusammengehörigkeit beider beachtet. Beide beziehen sich nämlich auf dieselbe Einwirkung des Objekts, denselben Reiz, dasselbe Objektinteresse. Der zentrale Wert ist die wissende Beurteilung des Objektinteresses vom Standpunkte des zentralen Subjektinteresses; der Sinneswert ist die wissende Beurteilung *desselben* Objektinteresses vom Standpunkt des peripheren, sinnlichen Subjektinteresses, welches eine Modifikation des zentralen darstellt. Und der im Urteil gesetzte Wert des Objektes als ganzer ist die Urteilsreaktion des zentralbestimmten Subjekts auf jenes Objektinteresse, versehen mit dem charakteristi-

Digitized by Google

schen sinnlichen Exponenten, der sozusagen das (periphere) „Ursprungszeugnis" darstellt. Der Sinneswert des Objekts bedeutet darnach nichts als die „Färbung", welche der Wert überhaupt vermöge des Durchgangs der Rezeption durch ein bestimmtes Sinnesorgan annimmt. Er meint *dieselbe* Objektqualität wie der Wert überhaupt und gibt nur den Sinnesbeitrag zu diesem Wert. Ein Gegenstand, dessen wirksames Interesse rein optisch aufgenommen ist, hat einen bestimmten Wert im Verhältnis zum Interesse des aufnehmenden Subjekts; zu diesem Wert liefert die optische Herkunft einen bestimmten Beitrag, eine charakteristische Modifikation: die optische Wertmodalität.

Das alles wird noch deutlicher werden, wenn wir nun statt des gesetzten Wertes die im Urteil gesetzte *Eigenschaftlichkeit* des Objektes betrachten. Wir wissen, daß die festgestellte Eigenschaft insofern eine Funktion des Wertes ist, als im Zusammenhang der Handlung, vom Subjekt aus, das fremde Interesse nur aus seinem Verhältnis zum Subjektinteresse abgeleitet werden kann. Das Erste ist die Spannung, sie gebiert im Urteil den Wert, und erst die Scheidung der Faktoren des Wertverhältnisses ergibt die Feststellung des fremden Interesses für sich. Die Eigenschaft ist aus dem Wert „abstrahiert".

Da nun der Wert komplex ist, bestimmt durch die zentrale und die periphere Reaktion, so könnte man versucht sein zu denken, jedem Objekt müßten, auch unter Voraussetzung eines einfachen Reizes, *zwei* Eigenschaften zugeschrieben werden; sein Sosein müßte einmal aus dem zentralen und dann aus dem peripheren Wert abgeleitet werden, und das würde ein differentes, komplexes Sosein, eine komplexe Eigenschaftlichkeit des festgestellten Objekts ergeben. Und in gewissem Sinn ist das auch richtig. Allein man darf nicht das *Verhältnis* des zentralen Wertes zum Sinneswert vergessen. Der letztere meint dasselbe Objektinteresse wie der erste, und ist zudem nichts als ein modaler Exponent dieses ersten. So daß, was nun die Feststellung des fremden Interesses oder also der fremden Eigenschaft betrifft, nicht zwei Eigenschaften festgestellt werden, sondern *eine* Eigenschaft auf — so sagen wir vorläufig — *zwei Arten*: zentral und peripher. Doch ist die zweite periphere Art nur ein Modus der ersten, die „ganze Art" ist zentral bestimmt und peripher „gefärbt". Daraus ergibt sich, daß auch die festgestellte Objektqualität diesen selben Charakter trägt. Sie ist festgestellt als Qualität des Objekts schlechthin, so wie sie aus der zentralbestimmten Rezeption des Subjekts heraus diesem Subjekt „gegeben ist"; aber sie trägt eine charakteristische Modalität oder Färbung, charakteristisch für das

Digitized by Google

Sinnesorgan, das bei der ersten Rezeption bestimmend beteiligt war. Sie ist als Interesse oder Eigenschaft des Objekts festgestellt, aber ihr „Urteilsbild" trägt *sinnlichen Charakter*. Alle im Zusammenhang äußerer Handlung festgestellten Objekteigenschaften tragen diesen Charakter, sie tragen den Stempel der „sinnlichen Vermittlung", sie sind Objekteigenschaften mit *sinnlicher Modalität*. Diese Modalität ist das, was wir die sinnlichen Merkmale oder die *Sinnesqualitäten* der äußeren Objekte nennen.

Die sinnliche Qualität (Farbe, Geruch usw.) ist also nicht die Eigenschaft des Objektes, welche im Objekturteil festgestellt wird, sondern sie ist der modale Exponent, welchen die Eigenschaft von der Art des empfangenden peripheren Organs her trägt. Sie ist darum von der Eigenschaft auch nicht abzutrennen, ist nicht eine zweite oder Nebeneigenschaft neben dem, was im zentralbestimmten Urteil als Objekteigenschaft festgestellt wird, sondern die Art, wie diese Eigenschaft dem Subjekt kraft seiner sinnlichen Organisation „aufgeht". Alle Eigenschaften äußerer Objekte „erscheinen" uns — d. h. werden von unserem Urteil festgestellt — in sinnlicher Weise, in sinnlicher Modalität, *in* sinnlicher Qualität, ohne daß sie darum selber mit der sinnlichen Qualität identisch wären. Die sinnlichen Qualitäten sind die „Formen", in denen die Eigenschaften des *äußeren* Objekts im Urteil auftreten, die peripher bestimmten Signaturen, mit denen fremde Interessen versehen sind, sofern sie festgestellt werden.

Der abstrakte Fall, den wir bisher voraussetzten (einfacher Reiz und einfache empfangende Peripherie), wird in Wirklichkeit kaum je vorhanden sein, wenigstens wo es sich um Handlung und Urteil eines Menschen handelt. Vielmehr werden komplexe Reize eine komplexe sinnliche Organisation treffen. Im Urteil wird der komplexe Reiz, welcher einem komplexen Interesse des Objekts entspricht, als komplexe Objekteigenschaft erscheinen; die zusammengesetzte, differenzierte Sinnesorganisation aber wird sich im Urteil dadurch bemerkbar machen, daß dem Objekt verschiedene, differente sinnliche Qualitäten zugeschrieben werden. Es läßt sich denken, daß sogar eine einzige Objekteigenschaft in mehr als einer Sinnesmodifikation „erscheint". Der Reiz, als welcher die Objekteigenschaft — natürlich die Eigenschaft in Funktion — das Subjekt affiziert, wird dann durch zwei differente Sinnesorgane „aufgenommen", d. h. die Reaktion des Subjekts steht von Anfang an unter doppelter und verschiedenartiger Führung zweier peripherer Organe, obwohl nur ein Reiz vorliegt. Im Urteil erscheint dementsprechend die Eigenschaft „doppelt", d. h. unter doppelter Sinnesmodifikation;

Digitized by Google

das Objekt selber erhält als festgestelltes, auch wenn nur jene eine Eigenschaft für das Subjekt in Frage käme, zwei verschiedene Sinnesqualitäten. So ungefähr (das Beispiel stimmt nicht ganz, weil die wirklich vorkommende Situation immer noch komplizierter ist, als wir sie hier annehmen), wenn wir den Schlag auf das Auge als Druck sowohl wie als Funke „empfinden".

Man wird aber, mit vielen Erfahrungen, wohl annehmen müssen, die sinnliche Organisation des Menschen sei in der Weise differenziert, daß ein bestimmtes Sinnesorgan speziell für die „Aufnahme" (wir brauchen nicht zu wiederholen, was diese kurze Wendung eigentlich bedeutet) *bestimmter* Reizarten eingerichtet ist. So daß im allgemeinen *ein* Reiz nur *einen* Sinn in besonders ausgeprägter Weise affiziert, *eine* Objekteigenschaft also im Urteil nur in einer sinnlichen Qualität auftritt. Bestimmte Eigenschaftskategorien äußerer Objekte erscheinen dann im Urteil des menschlichen Subjekts immer in bestimmter sinnlicher Modifikation. So daß der Schein entstehen kann, als sei die Sinnesqualität lediglich von der Eigenschaft (oder der Eigenschaft in Funktion) des *Objekts* bestimmt und nicht von der Eigenart der sinnlichen Organisation des Subjekts, zusammen mit der „Angepaßtheit" dieser Organisation an die Reizarten der Umwelt. — Jedenfalls aber erhält dann das Objekt so viele verschiedene Sinnesqualitäten, als verschiedene, zu je einem Sinnesorgan des Subjekts „passende", Wirkungen von ihm ausgehen. Unter Voraussetzung völlig adäquater Angepaßtheit der sinnlichen Organisation an die möglichen Reize (Eigenschaften) der Umwelt würde so jede festgestellte Eigenschaft des äußeren Objekts in je einer Sinnesmodalität gegeben sein; jede Sinnesmodalität würde eine andere Objekteigenschaft bedeuten. In Wirklichkeit scheint auch dies nicht der Fall zu sein; jedenfalls ist es möglich, daß gewisse Reize überhaupt nicht mit *spezifischer* sinnlicher „Betätigung" aufgenommen werden, und es ist ferner möglich, daß mehr als eine Art von Reiz (Eigenschaft) je einer sinnlichen Qualität entspricht. Auf alle Fälle aber muß man sich dessen bewußt bleiben, daß die sinnliche Qualität nicht eine Eigenschaft des Objekts ist, sondern stets der Exponent einer solchen Eigenschaft, herrührend von der sinnlichen Organisation des Subjekts. Die Sinnesqualitäten *sind* darum nicht Eigenschaften, sie *weisen* aber auf Eigenschaften und somit auf Interessen des Objektes *hin*, — eben auf diejenigen, deren Sinnesmodalitäten sie sind.

Machen wir hier vorläufig halt und blicken wir auf den Ausgangspunkt dieser Besinnung, auf die Bedeutung der sinnlichen Qualitäten

Digitized by Google

zurück. Nach früheren Ausführungen hatte sich ergeben, daß die Beschaffenheit des äußeren Objekts vollständig festgestellt sein müßte durch die Feststellung seiner (in Eigenschaften potentiell, in Funktionen aktuell auftretenden) Interessen. Diesem Ergebnis schien zu widersprechen die Tatsache, daß in unseren Objektfeststellungen außer den eventuellen Interessen auch eine *Gestalt*, unter anderem in der Weise der sinnlichen Qualitäten, vorkomme. Wir hatten uns mit diesem Widerspruch zu beschäftigen. Nun hat sich herausgestellt, daß die sinnlichen Qualitäten zwar nicht ihrerseits Interessen des Objekts sind, daß sie aber auf solche Interessen immer hinweisen, dergestalt, daß es ohne (festgestellte) Interessen (Eigenschaften) am Objekt auch keine sinnlichen Qualitäten gäbe, — so wenig wie umgekehrt, so daß das Auftreten sinnlicher Qualitäten an die Feststellung von Interessen des äußeren Objekts gebunden ist, zur Interessenfeststellung gehört. Es hat sich ferner herausgestellt, daß die sinnlichen Qualitäten ihre Zugehörigkeit zur Interessenfeststellung nur der Tatsache verdanken, daß das Subjekt eine periphere Empfangsorganisation besitzt, und daß ohne eine solche — oder ohne daß sie bei der Rezeption eine Rolle spielte — die festgestellten Interessen überhaupt nicht in sinnlicher Modalität erschienen, daß also dann sinnliche Qualitäten überhaupt nicht vorkämen. — Das alles zusammen heißt soviel: die sinnlichen Qualitäten eines äußeren Objekts sind — *wenn das feststellende Subjekt eine sinnliche Organisation besitzt* — mit der Feststellung seiner Interessen (Eigenschaften, Funktionen) *ihrerseits festgestellt*. Sie bedeuten nicht etwas *neben* den fremden Interessen, und ihre Feststellung ist nicht ein besonderer Akt neben der Feststellung dieser Interessen. Der scheinbare Widerspruch (s. oben) ist aufgehoben, und es bleibt dabei, vorläufig wenigstens: die Beschaffenheit des Objekts, mit Einschluß nun seiner sinnlichen Qualitäten, ist *vollständig* festgestellt durch die Feststellung seiner Interessen. Sobald man nämlich ein sinnlich organisiertes und seine Sinne „gebrauchendes" Subjekt voraussetzt; ohne diese Voraussetzung aber *gibt* es überhaupt keine sinnlichen Qualitäten am festgestellten Objekt, und der Satz stimmt dann „erst recht".

Aber noch sind so erst die Sinnesqualitäten aufgeklärt, d. h. es ist erst gezeigt, daß *ihr* Vorkommen am festgestellten Objekt sich mit dem Satz von der Identität der (festgestellten) Interessen und der (festgestellten) Beschaffenheit des Objekts verträgt. Man wird aber schon ahnen, daß eine analoge Untersuchung dasselbe auch für die sogenannte *Gestalt*, im räumlichen oder körperlichen Sinne,

Digitized by Google

des Objekts ergibt: daß auch die (festgestellte) Gestalt nicht etwas *neben* den (festgestellten) Interessen bedeutet, sondern mit diesen Interessen selber festgestellt wird. Wir wollen das in Kürze zeigen.

Wenn der Reiz zusammengesetzt ist, also mehr als einer einfachen Interessenrichtung des Objekts entstammt, so antwortet das Subjekt auf der Stufe des Urteils mit der Feststellung eines komplexen Objektinteresses. Gleichgültig wie scharf es die Komponenten des einwirkenden Interessenkomplexes auseinanderhalte: jedenfalls stehen sie untereinander in bestimmten Richtungsverhältnissen, und diese Verhältnisse müssen sich in dem, was von der Beschaffenheit des Objekts festgestellt wird, widerspiegeln. Es wird also ein Komplex von fremden Interessen festgestellt, ein Komplex von bestimmter *Struktur*. Struktur ist ja, wie wir wissen, nichts anderes als Richtungsverhältnis und darum Richtungsbeziehung zwischen Interessen. Man könnte diese mitfestgestellte Struktur als die *innere Gestalt* des Objekts bezeichnen. Aber nicht um sie handelt es sich jetzt, sondern um die äußere Gestalt, welche als „körperliche Form" gegeben ist. Auch sie erklärt sich indessen ohne weiteres, sobald man die innere Form des festgestellten Objekts begriffen hat. Denn sie ist nichts anderes als diese, wenn die fremden Interessen in *sinnlicher Qualität* festgestellt werden. Dann ist dem Subjekt der Komplex der Objekteigenschaften als strukturelle Mannigfaltigkeit von sinnlich „eingekleideten" Eigenschaften gegenwärtig, und die Richtungsverhältnisse dieser Eigenschaften erscheinen nun im bestimmten Nebeneinander der sinnlichen Qualitäten des Objekts. Dies Nebeneinander macht aber das aus, was wir die „Gestalt" nennen. Alle körperlichen Qualitäten sind sinnliche Qualitäten, die körperlichen Verhältnisse, welche die Gestalt bilden, sind Verhältnisse derjenigen Richtungen, auf welche die sinnlichen Qualitäten hinweisen. Die Gestalt ist der sinnliche Exponent der Interessenstruktur; die körperliche Form ist das Interessenverhältnis in seinem sinnlichen Festgestelltsein. Wo ein Interessenkomplex unter Mitwirkung sinnlicher Empfangsorganisation festgestellt wird, da besitzt das Objekt eine (körperliche) Gestalt. Sie ist, wie alle sinnliche Qualität, zwar Attribut des Objekts, aber nur unter Voraussetzung eines sinnlich rezipierenden Subjekts, ist also in ihrer Körperlichkeit abhängig von der sinnlichen Organisation des Subjekts. Die Objektinteressen stehen als solche in bestimmten Richtungsbeziehungen zueinander; das ist die eigentliche (innere) Struktur des Objekts. Aber sie ist für sich allein nicht körperliche Gestalt, sie wird es erst unter Voraussetzung einer sinnlichen Organisation

Digitized by Google

des feststellenden Subjekts, und es muß sich daher in ihr (der Gestalt) ebensowohl die Eigenart dieser Organisation wie diejenige der Objektstruktur widerspiegeln. Man könnte beides durch Analyse der körperlichen „Kategorien" zeigen; doch handelt es sich hier nur um das Prinzipielle.

Der Begriff der Struktur als solcher, also der Richtungsbeziehung zwischen Interessen, wird zum Begriff des *Raumes*, sobald das Objekt *sinnlich* festgestellt ist. Raum ist der Inbegriff des sinnlichen Nebeneinander, wie Struktur der Inbegriff des Nebeneinander überhaupt ist. Räumlichkeit ist Strukturbeziehung in sinnlicher Feststellung. Differenz zwischen den Richtungen zweier Interessen wird zur räumlichen Differenz, also zum Abstand, wenn jene Interessen sinnlich festgestellt werden. Ausgedehntheit (des Objekts) ist der sinnliche Exponent der relativen Richtungsunterschiede seiner Interessen, also der Interessen-Mannigfaltigkeit. Jedes äußere Objekt, an welchem mehr als ein Interesse (Eigenschaft) festgestellt wird, ist daher ausgedehnt. Ein äußeres Objekt mit nur *einem* einfachen Interesse (Monade) wäre unausgedehnt, besäße also nicht Räumlichkeit noch Körperlichkeit. Raum und Körper kommen zustande nur unter Voraussetzung einer Mannigfaltigkeit von Interessen, sofern diese Interessen sinnlich festgestellt sind. Unsinnliche Feststellung ergäbe zwar Struktur und Richtungsdifferenz, aber nicht Räumlichkeit, Ausgedehntheit, Körperlichkeit.

So ist auch die (räumliche) *Lage* eines festgestellten äußeren Objekts nichts anderes als seine Strukturbeziehung zu anderen Objekten, sofern sie durch sinnliche Vermittlung festgestellt werden. Alle „Lage" bedeutet Richtungsverhältnis des Interesses zu anderen Interessen, also *qualitative Verschiedenheit*, festgestellt *auf sinnliche Weise*. Wenn zwei ihrer Richtung nach, also qualitativ, verschiedene Interessen durch eine sinnliche Organisation hindurch festgestellt werden, so unterscheiden sich ihre „Träger" durch ihre Lage („Träger" im Sinne von Organ, Eigenschaft, Disposition). So wird ja auch ein Objekt, dessen Eigenschaftlichkeit anders gerichtet ist als diejenige des Subjekts, immer dann der Lage nach als „äußeres" Objekt festgestellt, wenn seine Gesamtrichtung, vom Subjekt aus gesehen, exzentrischer ist als die peripheren Interessen des Subjekts selber, — was sich dadurch anzeigt, daß eben der vom Objekt ausgehende Reiz die Peripherie *„passiert"* und daß also die Objektqualitäten in der wissenden Feststellung den sinnlichen Exponenten tragen. Die „Sinnlichkeit" (Sinnesqualität) des Objekts ist für das

Digitized by Google

Subjekt das Anzeichen dafür, daß es sich um ein extraperipher *gelegenes*, also um ein äußeres Objekt handelt. Das gilt auch für den Fall der sog. Halluzination, ja bestätigt sich gerade durch diesen Fall.

Fassen wir den Sinn dieser mehr andeutenden als ausführlichen Bemerkungen mit Bezug auf unsere Frage zusammen, so zeigt sich, daß das, was wir die (körperliche, räumliche) Gestalt eines Objekts nennen, im Urteil nicht etwas von den in Eigenschaften und Funktionen dieses Objekts waltenden Interessen Unabhängiges ist. Vielmehr erfolgt die Feststellung der Gestalt untrennbar mit derjenigen der Interessen, sobald zwei Bedingungen erfüllt sind: es muß mehr als ein Interesse der Feststellung unterliegen, — und das feststellende Subjekt muß das Objekt durch eine sinnliche Organisation hindurch rezipiert haben. Gestalt „meint" die Interessenstruktur selbst, die mit den Interessen gegeben ist. Nur sinnlich rezipierte Objekte haben körperliche Gestalt, wenn sie überhaupt Gestalt haben, d. h. wenn ihr reizendes Interesse komplex ist. Mit dem (sinnlich rezipierten) komplexen Objektinteresse ist die körperliche Gestalt des Objekts zugleich festgestellt.

Es ist vielleicht gut, hier doch noch zu betonen, daß die Gestalt, als körperliche oder als „innere", mit dem Objekt selbst, als dem Träger oder Subjekt der festgestellten Interessen, nicht verwechselt werden darf. Das Objekt ist nie „der Körper". Sondern das Objekt ist, immer in der Feststellung des Urteils, das Subjekt der festgestellten Interessen, und die Gestalt ist das Richtungsverhältnis, also die „*Anordnung*" dieser Interessen, m. a. W. der fremden Eigenschaften oder Funktionen. Der „Körper", als Inbegriff aller sinnlichen Qualitäten samt ihrer Anordnung in der körperlichen Gestalt, ist die sinnlich *gefaßte Struktur* des Objekts, nicht das Objekt selbst.

Jetzt erst, nach dieser Rechtfertigung des Satzes von der Identität der im Urteil festgestellten Beschaffenheit des Objekts mit seiner (festgestellten) Interessenhaftigkeit, können wir in der Beschreibung der Planphase, speziell ihres Objekt- oder Urteilsbestandteiles, weiterfahren. Das urteilende Subjekt, welches das Sosein oder die Beschaffenheit des Objekts innerhalb der Wertung feststellt, stellt damit das *Interesse* (die Interessenbeschaffenheit) des Objekts fest. Es *weiß* also — um Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Wissens handelt es sich jetzt nicht, nur um die Wissens*form*

Digitized by Google

— „was das Objekt will", es kennt (ob richtig oder falsch, ist noch gleichgültig) seine funktionelle Richtung, die Motivation seines Handelns, die Intention seiner Eigenschaftlichkeit. Wir nennen diese wissende Feststellung der Interessenbeschaffenheit eines Objekts *Verstehen*. (Vgl. zu diesem Begriff auch den „Gegenstand der Psychologie", bes. das 3. Kap.). Ich verstehe ein Objekt, z. B. einen fremden Menschen, im gleichen Maße wie ich um seine Interessen weiß, also die Motivation seines Handelns wissend feststellen kann. Das Ergebnis derjenigen Teilaktion innerhalb der Wissensphase einer Handlung, welche wir Urteil (Objektbeurteilung) genannt haben, ist das Verständnis des Objekts. Urteilen ist daher Verstehenwollen, besser: Schaffen des Verständnisses. Das fertige Urteil hat zum Inhalt das verstandene Objekt. (Dabei ist unter Urteilen natürlich nur die *feststellende*, nicht die wertende Seite des ganzen auf das Objekt bezogenen Vorgangs gemeint.) Der „Sinn" oder Zweck des Urteils ist das Verständnis; denn alles Urteilen geht auf Feststellung der Beschaffenheit des Objekts, und diese ist mit seiner Interessenhaftigkeit identisch. Um die Feststellung der Interessen aber ist es dem urteilenden Subjekt zu tun, weil es ihm, im Zusammenhang des Planes, um die Grundlage für die Bearbeitung des Objekts zu tun ist: das Objekt kann, nach dem Sinn der ganzen Handlung, nur so gemäß den Interessen des Subjekts verändert werden, daß es in seinen *Interessen* entsprechend beeinflußt wird. Ohne Verständnis kein zielsicheres Handeln.

Geht so das urteilende Subjekt auf Verständnis des Objekts aus, so ist nicht gesagt, daß dies Verständnis im maximalen Sinne *gelinge*. Die Feststellung des fremden Interesses kann nämlich bestimmter oder weniger bestimmt sein, das Urteil also (dessen Sinn die Bestimmung ist) schärfer oder weniger scharf. Das wird einerseits von der Urteilsenergie des Subjekts abhängen, andererseits aber auch von dem qualitativen Verhältnis des zu bestimmenden Objektinteresses zu dem in der Handlung waltenden Interesse des Subjekts, welches mit dem des Objekts im relativen Gegensatze steht. Beide bestimmenden Faktoren (Urteilsenergie und Verhältnis der beteiligten Interessen) hängen indessen untereinander zusammen. Es lohnt sich, der ganzen Frage etwas ausführlicher nachzugehen.

Wir wissen, und haben es schon bei Anlaß der ersten peripheren Reaktion der Handlung betont, daß die Beeinflussung eines Subjekts quantitativ um so größer ist, je näher, der Richtung nach, das beeinflussende Interesse dem Subjektinteresse steht. Dann

Digitized by Google

aber muß im gleichen Maße auch die *Reaktion* des Subjekts, das die Beeinflussung relativ eliminieren bzw. verändern will, um so stärker sein. Je verwandter zwei konkurrierende Interessen, desto energischer die Auseinandersetzung. Die Energie der ganzen Handlung ist also abhängig zwar einerseits von der Energie des Subjektinteresses als solchen, aber andererseits auch von dem Verwandtschaftsgrad dieses Interesses zu dem des Objekts. Auf die Teilphase des Objekturteils angewendet: die Urteilsenergie ist um so größer, je energischer „das Subjekt" überhaupt (nämlich mit Bezug auf sein beteiligtes Interesse), aber auch je verwandter das Subjektinteresse dem festzustellenden Objektinteresse ist. Da diese Verwandtschaft zugleich mit maßgebend ist für die Energie der Wertung und diese wieder für die Quantität des Wertes, also für die Bedeutsamkeit des Objekts, so kann man auch sagen, die relative Urteilsenergie sei um so größer, je bedeutsamer (wertbedeutsamer) das Objekt für das Subjekt sei. Wir bleiben aber bei der Verwandtschaft.

Die Urteilsenergie, soweit sie von dieser Verwandtschaft abhängig ist, nennen wir die relative, diejenige, welche durch die an sich dem Subjektinteresse zukommende Quantität bedingt ist, die absolute Urteilsenergie. Beide zusammen ergeben die Urteilsenergie überhaupt. Nun ist Urteilen ein inneres Handeln, das sich zwar auf das (hier immer noch als äußeres angenommene) Objekt bezieht, das aber eine innere Umwandlung des Subjekts bedeutet, mit dem Ziel, das Interesse des Objekts, das bisher gefühlsmäßig und unbestimmt (nämlich nur in der Gefühlsspannung) gespürt war, nun in der Form des bestimmten Wissens zu *kennen*. Es wird ausschließlich von der Energie des Urteilsinteresses abhängen, wieweit dieses Ziel erreicht werde. Je größer diese Energie, desto bestimmter wird die Feststellung des fremden Interesses sein, je kleiner sie ist, desto unbestimmter wird dem Subjekt die Objektbeschaffenheit gegenwärtig sein. Unenergische Feststellung schafft ungefähres, energische Feststellung scharfes Wissen.

Das Maximum der Bestimmtheit wird sich allerdings nie erreichen lassen. Dazu wäre neben dem Maximum der absoluten auch das Maximum der relativen Urteilsenergie notwendig. Wie immer es sich mit dem ersteren verhalte, das letztere ist auf keine Weise möglich. Denn solange das festzustellende fremde Interesse vom Interesse des Subjekts verschieden ist, besitzt ihre Verwandtschaft nicht den höchsten Grad (der sie zu gleichen bzw. identischen Interessen machen würde). Das relative Interesse aber steigt mit dem Grade der Verwandtschaft; es kann daher bei der stets vorhandenen

Digitized by Google

Differenz der konkurrierenden Interessen niemals sein Maximum erreichen, es bleibt wie die Verwandtschaft stets „relativ". Das will bedeuten, daß schon wegen der Verschiedenheit der Interessen, und abg sehen noch von der Stärke der absoluten Urteilsenergie, die Bestimmung eines fremden Interesses nie vollständig sein, sondern stets mehr oder weniger „ungefähr" bleiben muß.

Wir nannten die Feststellung des Objektinteresses oder also der Objektbeschaffenheit *Verstehen*. Nach dem eben Ausgeführten ist das ‚Maß" (die Bestimmtheit) des Verstehens abhängig von der Urteilsenergie, diese aber nach der einen Seite wieder vom Grade der Verwandtschaft zwischen Subjekt und Objekt. Die Relativität dieser Verwandtschaft schon macht, daß das Verstehen stets relativ, nie vollkommen ist. Aber je größer die Verwandtschaft (immer bezogen auf den „Moment" des Urteilens und die beteiligten Interessen) ist, desto besser wird das Verstehen, der Sinn des Urteils, sich realisieren. Wir verstehen ein anderes Wesen um so besser, je näher das festzustellende Interesse unserm eigenen steht, anders ausgedrückt: je mehr wir selbst die *Möglichkeit* haben so zu handeln, wie das andere handelt. — Dabei ist selbstverständlich, daß neben dieser Verwandtschaft auch die *absolute* Urteilsenergie des Subjekts am Bestimmtheitsgrad des Verstehens beteiligt ist. Nach dieser Seite betrachtet, verstehen wir das Objekt um so schärfer, je „mehr" (quantitativ) Interesse wir ihm gegenüber haben, — was wieder zum Teil davon abhängt, wie interessenstark wir überhaupt und wie stark wir speziell mit Bezug auf unsere „Urteilsfähigkeit" (die spezifische Energie des Urteilsorgans) seien. Eine ganze Reihe von Urteils- oder „Intelligenz"-Phänomenen erhalten von hier aus ihre Aufklärung; doch gehen wir ihnen hier nicht nach, sondern bleiben bei den Grundbegriffen.

Im vorstehenden ist begründet, daß es Grade oder Stufen des Verstehens, also der Bestimmtheit in der Feststellung der energetischen Objektbeschaffenheit, gibt, daß das Verstehen dem Urteil mehr oder weniger „gelingt". Es würde vollständig, mit sozusagen absoluter Bestimmtheit gelingen, wenn — unter Voraussetzung des Maximums der „absoluten" Komponente der Urteilsenergie — die Interessenverwandtschaft von Subjekt und Objekt unbeschränkt wäre, wenn also das Subjekt sich mit Bezug auf das fragliche Interesse mit dem Objekt völlig „*identifizieren könnte.*" Der Grad dieser Identifikation, also des Einsseins von Subjekt und Objekt, ist — immer unter Voraussetzung einer bestimmten absoluten Urteilsenergie — maßgebend für den Grad des Verstehens. Die Identi-

Digitized by Google

fikation (im „Gegenstand der Psych." funktionelle Identifikation genannt) ist, wenn in aktivem Sinne vom Subjekt aus aufgefaßt, das Bestreben des Individuums, sich im Interesse dem Objekt anzugleichen. Ist dies Bestreben vorhanden und gelingt es bis zu einem gewissen Grade, so wird der Interessengegensatz geringer, die Verstehensmöglichkeit (auf der Wissensstufe) also größer. Das Bestreben (Spezialinteresse) der Identifikation selbst kann von Anfang der Handlung an vorhanden und wirksam sein (was dann eine starke Beeinflussung von seiten des Objekts und also eine geringe *negative* Reaktion ergibt); es kann aber auch erst in einer späteren Phase der Handlung erscheinen oder wenigstens zunehmen. Und gerade die Urteilsphase ist dafür günstig. Denn hier handelt es sich um Feststellung des Objektinteresses als solchen; diese gelingt in um so bestimmterer Weise, je mehr das Subjekt sich dem Objekt angleichen kann. Die Identifikation liegt also im Interesse bestimmten Verstehensurteils. Je größer somit der „Wille zum Verstehen", d. h. aber: die absolute Urteilsenergie ist, desto mehr wird sich das Subjekt jetzt noch um die Identifikation und also um die Ausgleichung des Interessengegensatzes durch „Entgegenkommen" bemühen. So sieht man, daß die Größe der *relativen* Urteilsenergie (welche ja umgekehrt proportional ist der Größe des Interessengegensatzes) ihrerseits mit abhängig ist von der Größe der absoluten Urteilsenergie, — eine für das „Leben" sehr wichtige Beziehung: Verstehen*wollen* führt die Wesen zusammen, ist andererseits freilich selber bedingt durch die schon vorhandene Stärke des gegenseitigen Interesses, durch die spezifische Urteilsenergie und durch die schon bestehende Verwandtschaft.

Vergegenwärtigen wir uns hauptsächlich die Abhängigkeit der Verstehensbestimmtheit von der Interessenverwandtschaft, so wird klar, daß in einer äußeren Handlung das „periphere Verstehen" bestimmter sein wird als das zentrale. Als peripheres Verstehen bezeichnen wir jenen (für menschliche Verhältnisse) sinnlichen Exponenten der im Urteil festgestellten Beschaffenheit des Objekts. Dieser Exponent war die Spur der sinnlichen Anfangsreaktion der Serienhandlung. Wir wissen, daß die Empfangsperipherie der Umwelt, also dem äußeren Objekt, interessenverwandter ist als das Zentrum des Subjekts. Hätte darum während der ganzen Handlung jene Peripherie die Führung, so müßte auf der Stufe des Objekturteils das Objekt bestimmter verstanden werden als es unter Führung des zentralen Interesses verstanden wird. Nun ist freilich „peripheres Verstehen" ein Unding, weil ja das Verstehen mit der

Digitized by Google

ganzen Planphase zentral, ja nach-zentral ist, also voraussetzt, daß die Führung bereits an das Zentrum übergegangen ist. Das Objekt kann somit niemals so verstanden werden, wie es „von der Peripherie aus" eingesehen würde. Aber eine Spur dieses „Aspekts von der Peripherie aus" muß bleiben, eben in Gestalt der Sinnesmodalität der festgestellten Objekteigenschaft. Und diese Sinnesqualität des Objekts muß bestimmter sein als die damit gemeinte, unter zentraler Führung verstandene Interessenbeschaffenheit. So kommt das sehr bedeutsame Phänomen zustande, daß wir die sinnlichen Qualitäten äußerer Objekte allgemein schärfer, bestimmter erfassen (feststellen) als die „eigentlich gemeinten" Qualitäten, nämlich die *Interessen* der Objekte, — daß also das „periphere Verstehen" (wenn man noch einmal diesen ja an sich unsinnigen Ausdruck gestatten will) bestimmter ist als das „zentrale Verstehen".

Wir bezeichneten früher als „Verstehen" eben dies zentralbestimmte wissende Feststellen des Objekt-*Interesses* (nicht der Sinnesqualität des Objekts). Nun wissen wir, daß ein fremdes Objekt nach seinen Interessen stets „mit sinnlicher Qualität" festgestellt wird. Jetzt sahen wir, daß eine relativ bestimmtere „sinnliche Feststellung" ein relativ weniger bestimmtes Verstehen begleitet, daß also die Sinnesqualität des Objekts auf ein Objektinteresse „hinweist" (dessen sinnlicher Exponent sie ist), welches seinerseits nur verhältnismäßig „ungefähr" verstanden ist. So kann es vorkommen, daß ein Objekt dem feststellenden Urteil in ganz bestimmter sinnlicher Gestalt gegeben ist, ohne daß es auch nur mit einigermaßen erheblicher Bestimmtheit, seinem Interesse nach, verstanden wäre. Wir unterscheiden mit großer Deutlichkeit die sinnlichen Qualitäten eines Baumes; aber was wissen wir von seinen Interessen oder Motivationen, deren sinnliche Exponenten doch jene Qualitäten sind? In anderen Fällen freilich geht neben bestimmter sinnlicher Erfaßtheit auch ein relativ bestimmtes Verstehen des Objekts einher. So vermögen wir wohl das Interesse einer fremden Handlung, deren sinnlicher Exponent eine Bewegung ist, ungefähr ebenso bestimmt zu verstehen wie wir die Bewegung feststellen.

Immer, wenn wir ein äußeres Objekt *sinnlich* einigermaßen bestimmt (absolute Bestimmtheit ist ja auch hier natürlich ausgeschlossen) feststellen, sein entsprechendes Interesse jedoch nur unbestimmt, so daß wir das Objekt „kaum verstehen", — so liegt für uns ein *Rätsel* und liegt für das Urteil eine *Aufgabe* vor. Ein Rätsel: die bestimmte sinnliche Qualität zeigt an, daß ein „be-

Digitized by Google

stimmtes" Interesse da ist; sie zeigt ja an, daß zu Beginn der Handlung das Subjekt in bestimmter Weise, also auf eine bestimmte Beeinflussung, reagiert hat. Andrerseits gelingt es dem nun unter zentraler Führung stehenden Subjekt nicht, jenes fremde Interesse „mit Bestimmtheit" festzustellen. „Bestimmt" heißt natürlich in diesem Zusammenhang: relativ scharf bestimmt, klar festgestellt oder doch festzustellen. Das Rätsel besteht in der Diskrepanz der Bestimmtheitsgrade der sinnlichen Qualität einerseits und des festgestellten Interesses andererseits. Die bestimmte Sinnesqualität weist auf ein Interesse von distinkter Beschaffenheit hin. Das Verständnis vermag diese Beschaffenheit nur ungefähr, oft „sozusagen überhaupt nicht" festzustellen. Darin besteht das Rätsel: es muß etwas da sein, was wir nicht verstehen.

Und die *Aufgabe* besteht gerade in der Lösung des Rätsels. Soviel Bestimmtheit in den sinnlichen Qualitäten, soviel Hinweis auf distinkte Beschaffenheit des Interesses, so viel „Aufforderung", dieses Interesse mit derselben Bestimmtheit zu verstehen. Denn das Urteilsinteresse will „alles" vom Objekt wissen. Die bestimmte sinnliche Qualifikation „verrät", daß da Beschaffenheiten oder „Feinheiten" sind, die wir nicht verstehen, — verrät also, daß wir „nicht alles verstehen". Daraus stammt die Aufgabe.

Erst von hier aus erkennen wir die volle Bedeutung der sinnlichen Qualität im Zusammenhang des Objekturteils, besser: des Objektverstehens. Die sinnliche Beschaffenheit des Objekts weist auf dessen Interessenqualitäten hin, sie „verrät" deren Vorhandensein auch dort, wo das Verstehen kaum mehr möglich ist. In diesem Falle ist sie uns also *Anzeichen* für das vom Urteil eigentlich gesuchte Interesse, und *Zeichen* zugleich, d. h. bestimmtes Anzeichen einer weniger bestimmten Größe, die wir suchen. Wo aber, außer der Sinnesqualität, mit einigermaßen eindringendem Verständnis ein bestimmtes Interesse festgestellt wird, da wird das sinnliche Zeichen zum sinnlichen *Ausdruck* des Interesses selbst, zum Begleitzeichen für eine ungefähr adäquat verstandene Qualität des Objekts. In beiden Fällen ist die Sinnesqualität die (peripher-bedingte) „Form", in welcher fremde Eigenschaftlichkeit dem sinnlich begabten Subjekt erscheint, — gleichgültig wie bestimmt das Verstehen unter dieser Form die Sache selbst festzustellen vermöge. Die sinnliche Beschaffenheit ist *Erscheinungsform* der eigentlich gesuchten Interessenbeschaffenheit, Erscheinungsform natürlich nur für das sinnlich organisierte Subjekt. Sie ist das Sinnenbild der fremden Eigenschaftlichkeit, und zugleich ihr *Sinnbild,* weil sie für das urteilende

Digitized by Google

Subjekt die Bedeutung des Anzeichens für die gesuchte Sache hat. Sofern aber nur das *fremde* Objekt sinnliche Qualitäten besitzt, weil nur es durch die sinnliche Peripherie hindurch rezipiert worden ist, bedeutet die sinnliche Qualität zugleich die *Fremdform* des Objekts, d. h. das Anzeichen dafür, daß hier fremde Wirksamkeit, Fremdwirklichkeit, vorliege (vgl. „Gegenstand", 3. Kap.).

Wichtiger als diese verschiedenen Bedeutungsbezeichnungen ist aber, was hier noch einmal betont werden soll: daß die sinnlichen Qualitäten niemals als *Eigenschaften* des Objekts gelten dürfen. Die Eigenschaften sind die (potentiellen) Interessen, die stets nur verstehend festgestellt werden könnten. Die sinnlichen Qualitäten sind Exponenten dieser Interessen, Anzeichen der Eigenschaftlichkeit, und verdanken in ihrem *Sinnlichkeitscharakter* ihr Vorhandensein nicht dem Dasein oder Sosein des Objekts, sondern der sinnlichen Organisation des Subjekts.

Ihre Bedeutung darf aber auch nicht einmal so verstanden werden, als wären sie für das Verständnis der fremden Eigenschaftlichkeit nötig, als könnte diese Eigenschaftlichkeit nur mit ihrer Hilfe festgestellt werden. Das Verständnis, soweit es überhaupt stattfindet, geschieht, wo es sich um äußere Objekte handelt, zwar auf Anlaß peripherer Erregung und insofern nie ohne Begleitung sinnlicher Qualitäten; aber es geschieht *nicht* auf Grund dieser Qualitäten, etwa durch „Uebersetzung" oder *Deutung* der sinnlichen „Zeichen", so daß die sinnliche Qualität das erste und das Verständnis das zweite wäre. Das Verstehen ist vielmehr genau so ursprünglich wie die sinnliche Qualität; es geht *mit* der Setzung dieser Qualität einher. Die fremde Eigenschaftlichkeit wird *mit* sinnlicher Qualität, aber nicht *durch* sie verstanden; sie *erscheint* in sinnlicher Form, wird aber nicht erst aus dieser Form gedeutet.

Die entgegengesetzte Meinung entsteht durch eine Verwechslung des bisher beschriebenen primären mit einem andern „Verstehen", das wir *sekundär* nennen müssen. Wenn der ursprüngliche Fall so liegt, daß in bestimmter sinnlicher Form unbestimmt verstandene fremde Eigenschaften gegeben sind, so ist das für das Subjekt, wie wir sahen, eine „Aufforderung" zu bestimmterem Verstehen. Dieses Verstehen kann unter Umständen *nachträglich*, durch eine besondere Art des inneren Handelns, realisiert werden. Dieses *sekundäre* Verstehen, von dem unten noch unter „Reflexion" die Rede sein wird, geschieht unter Umständen durch Deutung (Erraten der „Bedeutung") der sinnlichen Zeichen, d. h. einfach als Versuch, die sinnlichen Bestimmtheiten in Interessenbestimmtheiten zu „über-

Digitized by Google

setzen". Man darf aber diese sekundäre Deutung nicht mit dem ganz andersartigen Vorgang des (primären) Verstehens verwechseln. Dies Verstehen ist unreflektiertes Feststellen fremder Eigenschaftlichkeit in und zugleich mit der sinnlichen Qualität, unter Voraussetzung einzig des *Gefühls*, also der zentralen Reaktion auf das Objekt. Wir verstehen das Objekt unmittelbar aus dem Gefühl heraus, soweit wir es überhaupt ursprünglich verstehen. Daß wir es zugleich in sinnlicher Weise feststellen, ist Begleiterscheinung dieses Verstehens, *hilft* uns aber nicht dazu. — Im übrigen sei auf die Ausführungen über Verstehen und Deuten im „Gegenstand der Psychologie", 3. Kap. und in „Der Leib und die Seele" verwiesen.

Auch eine andere Versuchung, die Bedeutung der sinnlichen Qualität für das Verstehen der wirklichen Beschaffenheit falsch aufzufassen, soll hier nur in Kürze erwähnt werden (s. „Der Leib und die Seele", S. 178 ff.). Wenn das wirksame äußere Objekt *selber ein Organismus*, z. B. ein Mensch ist, so manifestieren sich seine Interessen (sofern sie auf uns wirken) durch Funktionen, die für das Objekt selber äußere Handlungen sind. Sie werden also für uns wirksam nur durch Vermittlung der motorischen Peripherie des Objekts. Die Zustände und Veränderungen dieser Peripherie, welche die Tatauswirkung des fremden Interesses bilden, sind das, was uns zunächst und unmittelbar einzig affiziert. Freilich in der Richtung des fremden Interesses, dem sie ja Ausdruck verleihen, so daß wir in den motorisch-peripheren Veränderungen doch jenes Interesses inne werden. Aber wir werden seiner inne ausschließlich in der Form seiner motorischen Auswirkung. Und wenn wir nun auf das Objekt reagieren, so meinen wir zwar mit der Reaktion das Interesse, dessen Richtung uns die fremde periphere Veränderung angibt, aber wir reagieren doch *direkt* auf diese Veränderung. So kommt es, daß auch nachher, bei der Feststellung der Objektbeschaffenheit, zwar das Interesse selbst gemeint ist; dies Interesse suchen wir zu verstehen. Aber es tritt uns direkt nur in der Gestalt entgegen, die es in der Aktion der motorischen Peripherie angenommen hat. In abgekürzten Ausdrücken: die fremde motorische Peripherie wirkt auf die eigene Empfangsperipherie, und die Reaktion, somit auch die Feststellung, geht direkt auf die fremde motorische Peripherie. Wir stellen also, und zwar natürlich in sinnlicher Qualität, die Funktionsrichtung dieser Peripherie, d. h. die „periphere Beschaffenheit" des Objekts fest: sein Interesse, wie es sich peripher auswirkt. Die festgestellten sinnlichen Qualitäten des Objekts sind also seine peripheren Qualitäten, genauer: die motorisch-

Digitized by Google

peripheren. Sie sind der sinnliche Exponent des zu verstehenden fremden Interesses. Dieses selbst kann zwar ebenfalls nur in Gestalt der motorischen Auswirkung festgestellt werden, aber das hat insofern nichts zu sagen, als es ja auf die *Richtung* des Interesses ankommt und als diese, wenigstens im „normalen" Fall, für die periphere Veränderung dieselbe ist wie für das zentralbestimmte Interesse selbst: *dieses* wirkt sich ja motorisch aus.

So ist nun für das feststellende Subjekt die Situation die folgende. Es stellt das fremde, wirksame Interesse, das immer ein zentrales ist, fest mit dem sinnlichen Exponenten nicht des fremden Zentrums (dieses ist ja direkt und also sinnlich überhaupt nicht „gegeben"), sondern der fremden Peripherie. Die festgestellte sinnliche Qualität des Objekts weist also direkt nicht auf das zentrale Interesse als solches, sondern auf dieses Interesse in seiner motorischen Auswirkung hin, aus der es indessen in seiner zentralen Beschaffenheit „spricht". Das „sinnliche Bild", das wir vom Objekt haben, ist also das seiner Peripherie; das verstehend Gemeinte ist sein zentrales Interesse, das wir *in* seiner motorisch-peripheren Form (durch die periphere Auswirkung hindurch) verstehen, sofern wir es überhaupt verstehen.

Nun wird leicht die das fremde Interesse enthaltende (ausdrückende) *Aktion* der motorischen Peripherie verwechselt mit der „sinnlichen Gestalt" dieser Peripherie bzw. ihrer Aktion. Die Verwechslung liegt deshalb nahe, weil es dem Subjekt nicht auf die periphere Auswirkungsweise des fremden Interesses, sondern auf dies Interesse selber ankommt, und weil es daher in der ganzen Reaktion, somit auch in der Feststellung, ausschließlich auf das Interesse selbst „achtet". Ist aber jene Verwechslung erst geschehen — es handelt sich immer um eine Verwechslung vom beschreibenden Beobachter aus, auch wenn dieser Beobachter das nachträglich über sein eigenes „Erleben" oder Handeln reflektierende Subjekt-Individuum selber ist —, so ist der *Schein* entstanden, als stelle das urteilende Subjekt das fremde Interesse in der peripheren Sinnesqualität des Objekts oder „durch sie hindurch" fest, anstatt, wie es tatsächlich der Fall ist: durch die fremde periphere *Aktion* hindurch, welche allerdings ihrerseits in sinnlicher Qualität gegeben ist. Man sagt dann irrtümlich, das Subjekt verstehe das Interesse des Objekts durch Vermittlung von dessen peripher-sinnlichen Qualitäten; während es heißen sollte: durch Vermittlung der motorisch-peripheren *Auswirkung* des zentralen Interesses, welche Auswirkung selber durchaus eine Interessenfunktion ist und mit der

Digitized by Google

sinnlich-peripheren Qualität nicht zusammenfällt, sondern in ihr nur ihren sinnlichen Exponenten hat. Darin ist die Versuchung zu jener falschen Auffassung erklärt und zugleich abgewiesen: man darf nicht das, was für das Verhältnis des Interesses zu seiner motorisch-peripheren Auswirkung gilt, übertragen auf das Verhältnis zwischen Interesse und sinnlich-peripherer Qualität. Oder, vom feststellenden Subjekt aus gesehen: wenn dies Subjekt das fremde Interesse durch dessen motorisch-periphere Auswirkung hindurch versteht, so heißt das nicht, daß das Verständnis durch die sinnliche „Gestalt" dieser Auswirkung hindurchgehe.

Der Irrtum ist aber um so eher möglich und quasi entschuldbar, als es uns (dem Subjekt) sehr oft nicht möglich ist, durch die Auswirkung hindurch das fremde Interesse mit einiger Bestimmtheit zu erfassen, während wir die Auswirkung selbst, mit sinnlichem Exponenten, sehr bestimmt feststellen. Die Gründe dafür brauchen wir hier nicht zu besprechen (s. „Der Leib und die Seele", a. a. O.). Wir stellen dann fest, daß das Objekt so und so „handelt" (gemeint ist die motorische Tatphase der fremden Handlung), aber wir verstehen nicht das in dieser peripheren Aktion zur Auswirkung kommende Interesse, die *Motivation* des Handelns. Dann treibt uns die Verstehensabsicht, womöglich hinterher, *deutend*, doch uns Klarheit über jenes Interesse zu verschaffen, und wir *raten* auf Grund — ja eigentlich auf Grund der peripheren Aktion, im Vergleich etwa mit anderen motorischen Aktionen, deren Motivation uns bekannt ist. Aber da wir gewohnt sind, die peripheren Aktionen in ihrer sinnlichen „Einkleidung" zu sehen, so entsteht (s. oben) leicht der Anschein, als rieten wir auf das fremde Interesse auf Grund der fremden sinnlichen Qualität. So daß mindestens die sekundäre Deutung eben durch diese sinnliche Qualität hindurch und nur mit ihrer Hilfe vor sich zu gehen scheint. Gewiß gibt es, wie wir sahen, unter Umständen eine Art von Deutung, auf Grund sinnlicher Qualitäten. Aber *die* Deutung, von der hier die die Rede ist (Erdeutung des Interesses aus seiner peripheren Auswirkung) ist von anderer Art. Auf alle Fälle aber ist sie sekundäre Deutung und nicht das Verstehen, von dem wir hier als von dem unmittelbar dem Gefühl entstammenden Feststellen des fremden Interesses immer sprechen. Dies Verstehen — und das ist jetzt das wesentliche — geht nicht durch Vermittlung sinnlicher Qualitäten und bedarf ihrer nicht, — so sehr sinnliche Qualitäten stets, bei allem Fremdurteil, vorkommen.

Wenn man so weit den Vorgang der Objektfeststellung in der

Digitized by Google

Urteilsphase der Handlung begriffen hat, so wird man nun auch die wahre Bedeutung einiger in diesen Zusammenhang gehörender, bisher mit Fleiß vermiedener Ausdrücke richtig verstehen können.

Daß nicht in den sinnlichen Qualitäten, sondern in den verstandenen Interessen des Objekts dessen *Wirklichkeit* (genauer: wirkliche Beschaffenheit) festgestellt wird, sahen wir schon. Natürlich soll hier, in psychologischem und nicht erkenntnistheoretischem Zusammenhang, Wirklichkeit nicht eine „Wirklichkeit-an-sich", sondern Wirklichkeit für das urteilende Subjekt bedeuten. Für diese Wirklichkeit oder wirkliche Beschaffenheit sind die sinnlichen Qualitäten nur Anzeichen. In ihnen hat das Subjekt das „*Bild*" des Objekts, nicht das vom Urteil gemeinte Objekt selbst, in seiner Eigenschaftlichkeit. In ihnen wird das Objekt „anschaulich", aber nicht verständlich. Man gebraucht in der Tat den Ausdruck „*Anschauung*" für die primäre Feststellung des äußeren Objekts, und insofern mit Recht, als solche Feststellung stets in sinnlicher Weise, mit sinnlichem Exponenten, erfolgt. Treffender wäre „*Wahrnehmung*". Im primären, ohne Reflexion (s. unten) unmittelbar dem Gefühl entspringenden Objekturteil, setzt das Subjekt ein Objekt als wirkliches, es *nimmt es wahr*. Wahrnehmung ist der kurze Ausdruck für die verstehende Feststellung, die dem *äußern* Objekt gegenüber in sinnlicher Weise erfolgt. Wahrnehmen ist mit primärem *Verstehen* gleichbedeutend; denn zum festgestellten Wirklichsein wie zum wirklichen Sosein des Objekts trägt die sinnliche „Einkleidung" nichts bei. Nur gegenüber dem *äußern* Objekt kompliziert oder spezialisiert sich die Wahrnehmung (das Verstehen) dadurch, daß es in sinnlicher Qualität erfolgt; es wird zum *sinnlichen* Wahrnehmen, — ohne daß die „Sinnlichkeit" dafür wesentlich wäre.

Man hat freilich mit Recht darauf hingewiesen, daß in Wirklichkeit solche rein primäre Wahrnehmung kaum vorkomme, daß vielmehr das Subjekt in der Beurteilung jedes neuen Objekts beeinflußt sei durch vorausgegangenes Erleben, so daß in die Feststellung des Objekts „Erinnerungsbilder", „Erfahrungselemente" usw. einfließen. Wir bezweifeln das nicht; aber das darf uns nicht hindern, den *Begriff* der primär gemeinten Wahrnehmung aufzustellen, wie es oben geschehen ist. In dem gewöhnlichen Feststellungsvorgang, der durch die angedeuteten sekundären Elemente kompliziert ist, muß doch die primäre Wahrnehmung, die wir beschrieben haben, jedesmal ein Bestandteil und zwar gerade derjenige Bestandteil sein, der das „neue" Objekt meint und so das Wirklichkeitswissen erweitert. Auch setzt

Digitized by Google

Erinnerung ja doch voraus, daß einmal primäre Wahrnehmung stattgefunden habe, so daß man auch deshalb nicht sagen kann, der Begriff sei bedeutungslos, weil es (reine) primäre Wahrnehmung nicht gebe.

Im Urteil bemüht sich das Subjekt, die Eigenschaftlichkeit des Objekts und damit dies Objekt selbst, die im Gefühl *gespürt* waren, in wissender Weise unterscheidend zu bestimmen, unterscheidend vor allem gegenüber dem auch im Gefühl lebendigen eigenen Interesse, dann auch (doch ist dies schon Sache der Reflexion) gegenüber anderen Objekten. Auf alle Fälle stellt erst im Urteil das Subjekt sich distinkt dem Objekt *gegenüber*. Es will sein Gegenüber *kennen*, will sein So-sein, das gewirkt hat und auf das nun gewirkt werden soll, bestimmt wissen. Mit Rücksicht auf dieses bewußte Vor-sich-hinstellen des Objekts kann man das Verstehen (Wahrnehmen) auch als *Vorstellen* des Objekts bezeichnen. Sein Inhalt, das Vorgestellte, ist dann das Objekt in seiner Eigenschaftlichkeit, — gemeint aber als Wirkliches. „Die Vorstellung" ist der Akt des Vorstellens, der Wahrnehmungsvorgang, und einen anderen Vorstellungsbegriff gibt es im primären Urteil nicht. Es gehört dazu das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt; dieses ist aber nicht selbst „eine Vorstellung", sondern es ist (für das Subjekt) ein *Wirkliches*, das gerade als solches festgestellt ist.

Wenn der Ausdruck „Vorstellung" in anderem Sinne gebraucht wird, so kann das nur so geschehen, daß — bewußt oder unbewußt — nicht an die primäre Wahrnehmung gedacht wird, oder daß erkenntnistheoretische Gesichtspunkte mit den psychologischen vermengt werden, wie das leider bei Erkenntnistheoretikern wie bei Psychologen immer wieder geschieht. Im ersten Falle nennt man „Vorstellung" entweder das, was man auch als „Erinnerungsbild" bezeichnet, oder dann einen Phantasieinhalt (s. unten). Beides hat mit der primären Wahrnehmung nichts zu tun. Wir bestreiten darum zwar nicht die „Berechtigung" einer derartigen Terminologie, aber wir müssen bitten, bei der Betrachtung des Wahrnehmungsvorgangs und seines Ergebnisses alle Begriffe beiseite zu lassen, die sich nicht auf diesen Vorgang beziehen. In der Wahrnehmung gibt es keine Vorstellung im Sinne eines Wahrnehmungs*inhalts*. Inhalt ist das Objekt, als wirkliches, nicht als „nur vorgestelltes", — immer natürlich in der Meinung des Subjekts. Die Vorstellung, als Wahrnehmungsakt verstanden, *schafft* zwar nicht das Objekt, aber das Verständnis des Objekts in seiner Wirklichkeit, schafft jedenfalls nicht „eine bloße Vorstellung".

Digitized by Google

Dieser letztere Ausdruck weist schon auf erkenntnistheoretische Betrachtung hin. Man kann kritisch behaupten, das vom Wahrnehmenden gesetzte Objekt *sei* gar nicht das wirkliche Objekt, sondern nur ein „Vorstellungsbild" oder eine „Vorstellung", sei also ein „Subjektives". Uns geht hier der Sinn dieser Behauptung nichts an, weil wir bei der Psychologie bleiben wollen. Was wir aber betonen müssen, ist dies: mag man so über den Erkenntnis*wert* der Wahrnehmung (Vorstellung) urteilen oder anders, sicher ist für das wahrnehmende Subjekt der Inhalt der fertigen Wahrnehmung das wirkliche Objekt und nicht „eine bloße Vorstellung", — und darauf allein kommt es hier an.

Wenn „Vorstellung" innerhalb des Wahrnehmungsvorgangs noch eine andere Bedeutung haben soll als die dieses Vorgangs oder Aktes selber, so könnte es darnach nur die des „Habens des Objekts als eines Wahrgenommenen" sein. Das Subjekt „hat eine Vorstellung" (nämlich vom Objekt) hieße dann: das Subjekt hat seine Vorstellungsarbeit zu Ende gebracht und *weiß* nun die Objektbeschaffenheit. Es hat also eigentlich nicht die Vorstellung, sondern es „hat" das Objekt selbst als ein vorgestelltes (gewußtes). — Endlich trifft man wohl gelegentlich einen Sprachgebrauch, dessen Meinung zwar auf der Linie der primären Wahrnehmung bleibt, aber unter dem Inhalt der (fertigen) Vorstellung doch nicht das Objekt in seiner wirklichen Beschaffenheit versteht, sondern lediglich dessen „sinnliches Bild", also die Gesamtheit der sinnlichen Qualitäten. Wir streiten um die Berechtigung auch dieses Sprachgebrauchs nicht; es kommt ja nie darauf an, sondern nur auf die Klarheit über die vorliegenden Verhältnisse. Faßt man „Vorstellung" in der eben angedeuteten Weise, so handelt es sich allerdings nicht um den Akt des Vorstellens, sondern um einen Inhalt und trotzdem anscheinend nicht um das „wirkliche Objekt". Sieht man aber genauer zu, so ist doch dies wirkliche Objekt gemeint, nur eben lediglich nach den sinnlichen Exponenten seiner Beschaffenheit. Man muß dann sagen: ich habe eine Vorstellung (des Objekts), d. h. ich nehme es als wirkliches wahr; aber ich will damit nichts über seine wirkliche Eigenschaftlichkeit gesagt haben, die sich erst dem Verstehen erschlösse.

Ungefähr dasselbe, was wir über die Vorstellung gesagt haben, gilt für die „Empfindung", nur daß hier die Sprache womöglich noch vieldeutiger ist. Allgemein gilt, wenigstens im fachpsychologischen Sprachgebrauch, Empfindung als Element (Bestandteil) der Vorstellung. Wir haben dagegen nichts einzuwenden, betonen aber, daß im Rahmen der Beschreibung des primären Wahrnehmungs-

Digitized by Google

oder Vorstellungsvorgangs dieser Begriff höchstens dann einen Platz hat, wenn man, wie soeben gesagt wurde, unter Vorstellung die sinnliche Gestalt des Objekts versteht. Dann ist Empfindung eine einzelne sinnliche Qualität, das „Haben" einer Empfindung die Tatsache, daß ich das Objekt in dieser oder jener sinnlichen Qualität wahrnehme. — Im übrigen spricht man gelegentlich in ganz anderem Sinne auch von Empfindung, wo man das meint, was wir als Gefühl, oder was wir als Erlebnis (zentripetale Phase einer äußeren Handlung) bezeichnet haben. Endlich steht Empfindung oft für ein unbestimmtes Verstehen, oder eine Vermutung. Doch brauchen wir darauf weiter nicht einzutreten.

Will man gegenüber dem sinnlichen Exponenten der Wahrnehmung das *Verstehen* des Objekts betonen, als dasjenige, das erst den Einblick in die wirkliche Beschaffenheit des Objekts gewährt, so nennt man wohl dies Verstehen die *Intuition*, im Wortsinn des Ausdrucks: verstehend schaut das Subjekt „das Innere" (die *wirkliche* Beschaffenheit) des Objekts. Und man unterscheidet darnach wohl starke und schwache Intuition, je nach dem Grade des Verständnisses. — Fatalerweise gibt es aber daneben einen ganz anderen Intuitionsbegriff, der nicht einen Gegensatz zu bloß „äußerer" (sinnlich bestimmter, verstehend unbestimmter) Wahrnehmung meint, sondern einen Gegensatz zu dem, was wir später als „*Reflexion*" bezeichnen werden. Wir werden dort darauf zurückzukommen haben.

So viel über die Feststellung des Objekts, wie sie im Zusammenhang der äußeren Normalhandlung erfolgt. Wertung und Feststellung sind die beiden Seiten der Objektbeurteilung, welche selber wieder einen Bestandteil der Planbildung, kurz der Wissensphase der Handlung bildet. Der feststellenden Beurteilung des Objekts steht in dieser Planbildung die wissende Bestimmung des *Zieles* gegenüber, d. h. die „Uebersetzung" der gewünschten, dem Subjektinteresse entsprechenden Beschaffenheit des Objekts aus der Form des Gefühls in die Form des Wissens, zugleich mit der expliziten Bestimmung dieses Zielobjekts nach seiner Eigenschaftlichkeit. Man sieht ohne weiteres, daß es sich hier um einen Vorgang handelt, der an und für sich unmittelbar an das Gefühl anschließen kann, der aber, soll er *zweckmäßig* geschehen, mindestens für seinen Abschluß den Abschluß des Objektverstehens wie der Objektwertung voraussetzt. Da die ganze Planphase unter dem Zeichen der Zweckmäßigkeit steht, wird im vollkommenen Typus der Normalhandlung eine zeitliche

Digitized by Google

Reihenfolge zwischen Objektbeurteilung und Zielbestimmung stattfinden: die erste wird zum Mittel und zur Vorbereitung für die letztere.

Auch die Zielbestimmung ist, für sich genommen, ein inneres Handeln, dessen Ausgangspunkt das gefühlsmäßige und also im Sinne des Wissens unbestimmte Ziel, dessen Zweck das bestimmte Ziel ist. Das Resultat der fertigen Zielbestimmung ist das Wissen um die gewünschte Beschaffenheit des Objekts. Es ist charakteristisch für dieses Wissen, daß es zwar der Form nach verwandt ist mit dem feststellenden Wissen um das noch zu bearbeitende Objekt, daß es aber dem Inhalt nach eine ganz andere Bedeutung hat. Im (fertigen) Objekturteil weiß das Subjekt die Beschaffenheit des *wirklichen* Objekts; es weiß, daß das zu bearbeitende Objekt so und so *ist*. Der Inhalt des Urteils ist ein Wirkliches. — Die (fertige) Zielsetzung dagegen ist eine „Vorschau". Das Subjekt weiß, daß es das Objekt so und so „haben will", weiß also damit zugleich, daß es (noch) nicht *so ist*. Der Inhalt der (vollzogenen) Zielsetzung, das wissend bestimmte Ziel selber, ist also nicht „ein Wirkliches", sondern ein zur Wirklichkeit zu Schaffendes, eine „Aufgabe". Um die Eigenart der „Daseinsform", die solche nicht als wirklich gesetzte, sondern erst vorgeschaute Inhalte des Wissens im Gegensatz zu den als wirklich anerkannten charakterisiert, zu bezeichnen, verwenden wir den Ausdruck *Phantasie*.

Die Phantasie (vorläufig als *Inhalts*-Bezeichnung gemeint) steht also in Wissensform, sie ist Inhalt eines Wissens. Aber als Gewußtes ist sie nicht im Sinne der Wirklichkeit (Wirksamkeit) gemeint, sondern im Sinne der „*Möglichkeit*" zum Wirklichsein. Diese Möglichkeit ist zwar, wenn wir Normalhandlung voraussetzen, als „reale Möglichkeit" gedacht, d. h. so, daß ihre Verwirklichung ebenfalls vorgeschaut und daß sie jedenfalls gewollt ist. Allein es ist nicht gesagt, daß sie — die Möglichkeit — an und für sich „zur Wirklichkeit sich eigne"; sie kann sehr wohl eine „reale Unmöglichkeit" sein. Wesentlich für den Phantasiecharakter ist nur, daß das Ziel als *der Absicht nach* mögliche Wirklichkeit festgestellt sei. Das ist es auch dann, wenn das Individuum selber die Nichtrealisierbarkeit (durch einen besonderen Akt) einsehen sollte. Die Phantasie ist darum einfach das im Gefühl erstrebte oder ersehnte Objekt in der Form des Wissens. Sie ist als solches immer Ziel des Handelns, auch wenn dies Handeln nicht weiter zustande kommen (s. unten) oder nicht zu Ende geführt werden sollte. — Als Aktionsbezeichnung aber bedeutet Phantasie diejenige innere Teilhandlung, welche das Wissen um das Ersehnte schafft, deren Gebilde also der Phantasieinhalt ist. — Als Organbezeichnung

Digitized by Google

endlich heißt Phantasie die Eigenschaft (Disposition, Funktionsmöglichkeit oder -fähigkeit, Organ), unter deren spezieller Führung die phantasiebildende Teilphase der Planbildung geschieht.

Hier, für die Bezeichnung des Phantasie-*Inhalts*, ist nun der Ausdruck „Vorstellung" gerade in dem Sinne am Platz, den wir im Zusammenhang der Objektwahrnehmung zurückgewiesen haben. Das Objekt, wie es in der Phantasie „festgestellt" wird, ist eben nicht ein wirkliches Objekt, sondern eine „bloße Vorstellung", und zwar diesmal nicht in irgend einem erkenntnistheoretischen, sondern im einfachen psychologischen Sinn. In der Wahrnehmung stellen wir das Objekt *fest*, in der Phantasie stellen wir es *vor*, nämlich als Ziel des Handelns. Der Ausdruck „Phantasievorstellung" wäre daher ein Pleonasmus, wenn „Vorstellung" nicht auch für sekundäre Gebilde (z. B. Erinnerungsvorstellungen) gebräuchlich wäre.

Bei dieser Gelegenheit muß ein häufiger Irrtum aufgeklärt werden. Man glaubt oft, die Phantasievorstellung (Ergebnis des Phantasierens) sei „aus Elementen der Objektvorstellung gebildet", eine Art von Kombination „realer Elemente". Das gilt in gewissem Sinne vielleicht für die sekundäre, reflektierende, aber sicher nicht für die primäre Phantasie, von der wir hier überall sprechen. Der Unterschied wird sogleich klar werden. Wenn das Subjekt unmittelbar aus dem Gefühl heraus das in diesem Gefühl implizierte Ziel wissend bestimmt, so schafft es unter Führung seines Wissens- oder genauer Phantasieorgans ein inneres Gebilde in Wissensform. Dies Gebilde ist die Phantasievorstellung, zugleich Zielvorstellung. Es schafft es so, wie es dem Gefühl entspricht, als ein Objekt, das durch die motorische Phase zur Wirklichkeit werden soll. Dies vorgestellte Objekt ist *anders* als das festgestellte, und gerade die Aenderung ist die spontane „Tat" (vorläufig Phantasietat) des Subjekts. Die „neuen Merkmale" des vorgestellten Objekts, also die erwünschten Eigenschaften, sind Interessen, wie sie denjenigen des Subjekts entsprächen. Aus den *Subjektinteressen* heraus werden sie gebildet, und nicht von etwas anderem her. Das Subjekt ist mit Bezug auf sie bzw. auf das mit ihnen versehen gedachte Phantasieobjekt *schöpferisch*, — im Sinn des „Herausholens" jener Qualitäten „aus sich selbst". Das Phantasieobjekt ist dem Subjekt angeglichen, das Subjekt hat sich in ihm „objektiviert". — Das muß auf alle Fälle festgehalten werden: die *primäre* Phantasie schöpft rein aus den bisher in Gefühlsform vorhandenen Eigeninteressen.

Nun ist ja aber der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nie absolut. Die konkurrierenden Interessen sind von Anfang an nur

Digitized by Google

relativ verschieden. So wird auch das Phantasiebild des Objekts dem (festgestellten) wirklichen Objekt relativ gleichen; denn sofern ein Objektinteresse dem Subjektinteresse von Anfang an gleicht, „kann es bleiben". Die Phantasiebildung vollzieht sich also „im Anschluß" (im relativen Anschluß) an das wahrgenommene Objekt, das „neue" ist nicht absolut neu. Und je geringer die Differenz der konkurrierenden Interessen war, je ausgesprochener positiv also die Gefühlsreaktion ist, desto mehr wird die Phantasievorstellung dem wahrgenommenen Objekt gleichen. (Im extremen Fall der *völlig* positiven Reaktion wäre die Phantasie, wenn es überhaupt dazu käme, dem Objekt völlig gleich; es käme aber überhaupt nicht dazu, da keine Handlung zustande käme). Namentlich in solchen Fällen relativ geringer Differenz kann es *scheinen*, als bilde das Subjekt die Phantasievorstellung nicht nur im Anschluß an die Beschaffenheit des wahrgenommenen Objekts, sondern „aus den Elementen" dieser Beschaffenheit. Man beachtet dann nur die (überwiegenden) gleichbleibenden „Züge" und übersieht das Neue.

Aber nicht dieser Spezialfall der immer noch primären Phantasie hat wesentlich zu dem oben erwähnten Irrtum Anlaß gegeben, sondern das Vorkommen einer *sekundären* Phantasiebildung, welche mit der primären verwechselt oder zusammengeworfen wurde, ohne übrigens ihrerseits richtig verstanden zu sein. Wir setzen ein Subjektindividuum voraus, welches „*Erinnerungen* besitzt". Dann wird es bei der Bildung einer Zielphantasie geeignete Erinnerungen zu Hilfe nehmen, genau so wie es dabei die Beschaffenheit des präsenten Objekts verwendet, sofern dessen Qualitäten sich mit den gewünschten ungefähr decken. Findet sich alles nötige Material in Erinnerungsvorstellungen, so wird dann die Phantasievorstellung aus Erinnerungselementen (und eventuell aus Elementen des gegenwärtigen Objekts) zusammengesetzt sein. So wenigstens denkt man sich die Sache. Dagegen ist zunächst festzustellen, daß es sich hier nicht mehr um eine im Rahmen der Einzelhandlung liegende und aus ihrem Zusammenhang allein begreifliche, also nicht mehr um eine primäre Phantasiebildung handelt, sondern um einen Vorgang, der durch Reflexion (Vergleichung des präsenten Objekts mit andern, in Erinnerungsvorstellungen „gegebenen" Objekten) kompliziert ist, einen sekundären Vorgang, sekundär deshalb, weil er bereits anderes Handeln, nämlich Wahrnehmung anderer Objekte, voraussetzt. So daß man das, was für diesen Fall gelten sollte, nicht ohne weiteres auf den primären Fall übertragen darf.

Aber vielleicht will man sagen, *alle* Phantasiebildung sei eben so

Digitized by Google

beschaffen, und es gebe gar nicht das, was wir primäre Phantasie genannt haben. Mit anderen Worten: Phantasievorstellungen seien zwar natürlich nie einfache „Kopien" des wahrgenommenen Objekts (sonst könnten sie ja nicht Zielbedeutung haben), aber sie seien doch nur möglich auf Grund von Erinnerungsvorstellungen, aus deren geeigneten Elementen das dem präsenten Objekt gegenüber Neue des Zielbildes geschöpft sei. — Wir wollen dieser Behauptung gegenüber nicht auf die vielen Erfahrungen abstellen, welche die Annahme einer eigentlich schöpferischen, primären Phantasie aufdrängen; denn Erfahrungsannahmen können falsche Deutungen sein. Aber wir können darauf hinweisen, daß ja in jeder *sekundären* Phantasiebildung von der oben geschilderten Art *primäre* Phantasiebildung vorkommt und begrifflich vorausgesetzt ist, als notwendiger Bestandteil. Selbst der Vertreter der hier bekämpften Ansicht leugnet, um das vorwegzunehmen, nicht, daß im Phantasievorgang Elemente *kombiniert* werden, und zwar so, daß ein (relativ) Neues entsteht. Nun, schon diese Anordnung allein ist eben etwas, was im präsenten Objekt und in den Erinnerungsmaterialien nicht vorhanden war, was also rein aus dem Interesse des Subjekts, ohne „Vorlage", geschaffen sein muß. Die Anordnung gehört aber mit zur (erwünschten) Beschaffenheit des Objekts. So daß hier in der Tat eine Seite des Phantasieinhalts neu geschaffen wird, und zwar in der Weise, die wir als *primäre* Phantasie bezeichnet haben.

Aber abgesehen davon: wer den Wandel alles Wirklichen begriffen hat, der weiß auch, daß nie ein „Erinnerungselement" als solches, *unverändert*, zum Aufbau einer Phantasievorstellung Verwendung finden kann. Man läßt sich durch Aehnlichkeiten täuschen. In der Tat steigen wir nicht nur nicht zweimal in denselben Fluß, sondern wir „haben" auch nicht zweimal dieselbe Vorstellung oder dasselbe Vorstellungselement. Wenn wir uns in der Phantasiebildung an Erinnerungen anlehnen (weil das die Arbeit, die jede innere Handlung bedeutet, einigermaßen erleichtert), so „verwenden" wir doch nicht deren Elemente, — das könnten wir gar nicht, da sie uns unter der Hand, sobald wir etwas damit anfangen, sich verändern. Sondern wir bilden neue Elemente im *Anschluß* an sie, in relativer Aehnlichkeit mit ihnen, benutzen sie also gerade so und nicht anders wie etwa diejenigen des präsenten Objekts, die unserem Interesse einigermaßen entsprechen. *Unverändert* könnten wir Erinnerungselemente auch deshalb nicht in das Zielbild „einbauen", weil Erinnerungen Objekte bedeuten und weil kein Objekt *restlos* unserem Interesse entspricht, in keinem seiner Elemente. Wo Objekterinnerungen restlos „befrie-

Digitized by Google

digend" wären, da *wären* sie schon umgebildet, hätten sie also schon Phantasiecharakter, und zwar den Charakter primärer Phantasiegebilde. — Werden nun Erinnerungselemente nicht als solche, sondern erst als umgebildete und angepaßte verwendet, so setzt also der ganze sekundär komplizierte Vorgang die *primäre* innere Bearbeitung, kurz die primäre Phantasie voraus, die man leugnen wollte.

Uebrigens sollte einen schon der *Widerspruch* stutzig machen, der in der Rede steckt, alle Phantasien seien „nur" Kombinationen von selber nicht veränderten Elementen. Es kann doch wohl kein Element in neuer Kombination auftreten, ohne selber verändert zu sein. — Nach alledem wird man das Vorkommen primärer Phantasie nicht mehr leugnen wollen. Man wird aber zugleich erkennen, daß auch derjenige Vorgang, den wir sekundäre Phantasie genannt haben, *primäre* Phantasie ist, sofern er überhaupt Phantasie ist: er ist primäre Phantasie, kompliziert durch Reflexionsvorgänge.

Da wir es nun auf den Begriff der Zielbestimmung und die Bedeutung der Phantasie im Zusammenhang der (äußeren) Handlung abgesehen haben, nicht aber auf eine Psychologie der Phantasiebildung überhaupt, so wollen wir der Versuchung widerstehen, im Anschluß an diese Ausführungen näher auf die Arten der Phantasie einzutreten. Es wäre vor allem die Frage zu untersuchen, ob, wenn alle Zielbestimmung im Handlungszusammenhang Phantasie ist, auch alle Phantasie Zielbestimmung im Zusammenhang eines Handelns sei, und diese Untersuchung würde dann zu den Arten der Phantasie führen. Wir stehen nicht an zu behaupten, daß die Frage positiv zu beantworten sei, und daß jede Art von Phantasie sich als Zielbildung je einer Art von Handlung erweise. Aber die Ausführung und Begründung müssen wir einer speziellen Psychologie überlassen.

Dagegen müssen wir hier noch auf eine besondere Eigentümlichkeit der im Zusammenhang *äußeren* Handelns auftretenden Phantasie aufmerksam machen. Diese Phantasie meint das äußere Objekt, so wie es „sein müßte". Sie enthält also die gewünschte Beschaffenheit eines Objekts, das als äußeres gedacht ist. Doch *ist* es, als Phantasievorstellung, (noch) nicht ein äußeres Objekt, sondern ein inneres Gebilde. Diese eigenartige Stellung drückt sich nun in charakteristischer Weise in der „sinnlichen Qualität" der Zielvorstellung aus. Wir wissen, daß alles äußere Objekt, sofern es *wahrgenommen* und also *wirklich* äußeres Objekt ist, sinnliche Qualitäten besitzt, daß aber solche Qualitäten auch *nur* dort vorkommen, wo die Sinnlichkeit empfangend beteiligt war. Nun wird das Zielobjekt als äußeres Objekt vorgestellt, nicht wahrgenommen. Als vorgestelltes *äußeres*

Digitized by Google

Objekt kann es nur in sinnlicher Qualität vorgestellt werden. Als *vorgestelltes* (nicht wahrgenommenes) kann es *nicht* sinnliche Qualität besitzen; denn die Vorstellung ist eine Neubildung, bei der die Sinne nicht mitwirken. Wie löst sich der Widerspruch? Er ist gelöst durch den eigentümlich „blassen" Charakter der sinnlichen Qualität, die für die Phantasievorstellung charakteristisch ist. Wir verstehen ihn, wenn wir bedenken, daß sie „im Anschluß" an das wirkliche Objekt gebildet wurde. Das Individuum will das Zielobjekt als äußeres vorstellen, also in „voller" sinnlicher Qualität. Das ist aber nicht möglich, weil es sich ja um eine relative Neubildung handelt, für welche sinnliche Wahrnehmung nicht zur Verfügung steht. Dagegen steht zur Verfügung die sinnliche Qualität des *realen* Objekts. Und im Anschluß daran kann die Zielvorstellung *ungefähr* diese Qualität haben. Aber auch das nicht im reinen Sinnlichkeitscharakter: sie ist inneres Gebilde und kann sinnlich nur sofern sein, als die (ungefähre) sinnliche Gestalt des realen Objekts als „Erinnerung" gegenwärtig ist. So kommt es, daß alle Phantasievorstellung ihrem sinnlichen Charakter nach den „reproduzierten" Vorstellungen gleicht und nicht den Wahrnehmungsinhalten. Dies um so mehr, als ja wirklich viele Phantasievorstellungen unter Anlehnung an andere, *erinnerte* Objekte gebildet werden.

Man wird diesen eigenartigen sinnlichen Charakter am besten so scharf als möglich vom *eigentlich* sinnlichen Charakter der wahrgenommenen Objekte trennen und ihn als besonderes und eigenartiges Merkmal der „bloßen Vorstellung" betrachten. Auch der Ausdruck „bloß" trifft die Sache nicht recht. Es ist eben etwas anderes, durchaus Eigenartiges. Aber es ist richtig, daß der „sinnliche Charakter" der Phantasie- und Erinnerungsvorstellung (besser: des vorgestellten Objekts) sich mehr oder weniger dem *eigentlich* sinnlichen Charakter des wahrgenommenen Objekts annähern kann. Je nachdem die Erinnerung an dieses oder an andere äußere Objekte sinnlich „lebhafter" oder weniger lebhaft ist. — Wir wollen auch darauf hier nicht eintreten, um nicht zu sehr in die spezielle Psychologie hineinzugeraten.

Der dem Subjektinteresse gemäßen Zielvorstellung entspricht, wie wir sahen, ein rein positiver Ziel-*Wert*. Man kann aber nicht sagen, daß die *Vorstellung* diesen Wert habe; er ist vielmehr der Wert des *realisiert* gedachten Zielobjekts. In der Phantasie ist er aber als „vorgeschauter" Wert gegenwärtig, er ist mit dem (erwünschten) Objekt vorgestellt. Denn er ist nichts anderes als das Verhältnis des (erwünschten) Objektinteresses zum Subjektinteresse in Wissens-(hier Vorstellungs-)Form, so wie der Wert des realen Objekts die

Digitized by Google

Wissensform des Verhältnisses zwischen Subjekt- und realem Objektinteresse bedeutete. Wie dieses zugleich mit der Objektbeschaffenheit „gegeben" war, so ist der Zielwert zugleich mit der Zielbeschaffenheit gegeben, d. h. vorgestellt.

Mit Wahrnehmung, Wertsetzung und Zielbestimmung ist die bestimmende Leistung der Planphase nicht erschöpft. Das wahrgenommene (in seiner Beschaffenheit festgestellte) und bewertete Objekt, sowie das vorgestellte Ziel sind Bestandteile des Planes; aber vollständig wird dieser erst durch Hinzutreten des festgestellten *Weges*. Wir haben früher die Zusammengehörigkeit oder Phaseneinheit dieser Bestandteile bzw. des zu ihrer Bildung führenden inneren Handelns betont. Wir haben aber auch bereits den Verlaufscharakter der ganzen Phase hervorgehoben und gezeigt, daß unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit eine Reihenfolge von Sonderaktionen der Planbildung anzunehmen sei, so zwar, daß mindestens der Abschluß der Wahrnehmung und der Wertung (kurz des Objekturteils) demjenigen der Zielbestimmung vorauszugehen habe.

Etwas ähnliches drängt sich gegenüber dem zeitlichen Verhältnis der Wegfeststellung zu den anderen Planbestandteilen auf. Gewiß ist im Gefühl noch Objekt, Wert, Ziel und Weg in *einem* Spannungszustand vereinigt. Sicher auch beginnt die Bestimmungsarbeit der Wissensfunktion so, daß der ganze Komplex zugleich allmählich in die Wissensform übertritt. Aber es ist nach gewissen Beobachtungen wahrscheinlich und entspricht dem Zweckmäßigkeitssinn der ganzen Wissensphase, daß im Fortschreiten der Bestimmungen eine Differenzierung auch im genetischen Sinne eintrete. Mag von Anfang an der Weg, in noch relativ unbestimmter Weise, mit dem Objekt und dem Ziel zusammen gewußt sein: die endgültige Wegbestimmung wird erst *nach* abgeschlossenem Urteil und abgeschlossener Zielsetzung möglich sein. — Das alles gilt schon von der *primären* Wissensarbeit, nicht erst von der (später zu besprechenden) sekundären Komplikation, die sich dadurch ergibt, daß im Verlauf der Planbildung sich reflektierende Zwischenhandlungen einschieben.

Die Wegbestimmung ist als solche die vorschauende Bestimmung des zukünftigen zweckmäßigen Handlungsverlaufs, also speziell der Tatphase. Sie bestimmt, wie die Zielsetzung, nicht ein Wirkliches, d. h. ein schon jetzt Wirksames und daher Vorhandenes, sondern ein erst zu Realisierendes. Somit trägt sie nicht den Charakter der Wahrnehmung, sondern den der *Phantasie*. Nur daß sie im wesentlichen (nämlich sofern sie einen internen Handlungsvorgang und nicht ein äußeres Objekt vorschauend bestimmt) nicht die Phantasievorstel-

Digitized by Google

lung eines äußeren Objekts schafft. Immerhin ist ihr Ergebnis durchaus ein Phantasiegebilde. Und zwar — um gleich an diesem Beispiel den Satz zu illustrieren, daß alle Phantasievorstellungen Zielvorstellungen seien — die Vorstellung eines motorischen Verhaltens, wie es im Interesse des Individuums sein müßte: also die Vorstellung des *Zieles* derjenigen *inneren* Handlung, die schließlich zu einem bestimmten „letzten Schritt", eben dem ausschlaggebenden motorischen Verhalten, führen muß. Aber nicht nur *dieses* Zieles. Die Wegbestimmung ist, mit Bezug auf die einzelnen *Etappen* des Weges, eine Serienvorstellung, welche die Reihe der bis zum (äußeren) Handlungsziel zu durchlaufenden Zustände enthält. Jeder Zustand ist Ziel eines Handlungsschrittes. Die Wegbestimmung ist die Bestimmung der Zielserie, welche zusammen den Weg bezeichnet. Oder, um diese Etappenziele vom (äußeren) Endziel deutlich zu unterscheiden: die Wegbestimmung ist die phantasiehafte Vorstellung der *Vorziel*-Reihe.

Der vorgestellte Weg kann, wie das Ziel im engeren Sinne und wie alle Wissensgebilde, mehr oder weniger bestimmt sein. Er kann auch als ein so „rasch verlaufender" vorgestellt sein, daß der die Wegphantasie analysierenden Beobachtung die differenten vorgestellten Etappen überhaupt entgehen, ja daß es beinahe so aussieht, als sei überhaupt nur das reale Objekt und das Zielobjekt im Plan enthalten und kein Weg. Nur in komplizierten Handlungen, deren Tatphase insbesondere erhebliche „Umwege" nötig macht, vermögen wir den Weg selbst und wohl auch schon die Serie der *vorgestellten* Etappen deutlich zu unterscheiden.

Mit der Wissensphase und ihren manchmal sehr komplizierten Gebilden haben wir diejenige Komplikation der Normalhandlung beschrieben, die für das typisch *menschliche* Handeln wohl am meisten charakteristisch ist. Wir haben dabei aber bisher erst die äußere Handlung berücksichtigt, d. h. diejenige, welche einem äußern Objekt gilt. Mindestens ebenso bedeutsam ist die Wissenskomplikation für die *innere* Handlung. Bevor wir ihr unsere Aufmerksamkeit zuwenden, möchten wir indessen zwei bereits erwähnte Punkte noch besonders hervorheben, die für die Bedeutung der Wissensphase und ihrer speziellen Gebilde wesentlich sind, gleichgültig ob die Handlung einem äußeren oder inneren Objekt gelte.

Es ist von großer Wichtigkeit für das Verständnis der funktionellen Grundbegriffe, zu wissen, daß die gesamte Planphase, daß

Digitized by Google

insbesondere auch die *Wahrnehmung des Objekts* (oder, wie man mißverständlich auch wohl sagt: die Objektvorstellung oder Objektempfindung) nicht am Anfang der Handlung steht, sondern die ganze zentripetale Phase samt der Gefühlsreaktion voraussetzt. Es ist nicht so, wie man wohl zumeist glaubt, daß die Wahrnehmung das erste, die Gefühlsreaktion das zweite sei. Die Wahrnehmung, im Sinne der Feststellung des Objekts in Wissens- oder Bewußtseinsform, gehört durchaus zur Planbildung und wie sie bereits zur zentrifugalen Phase, die vom Gefühl zur Tat im peripher-motorischen Sinne führt. Alles Wissen um das Objekt ist schon der Beginn der *Bearbeitung* des Objekts; die Wahrnehmung, samt den übrigen Bestandteilen der Planbildung, ist schon der erste Schritt der Hinwendung des zentralbestimmten Subjekts auf das Objekt, auf dem Wege zur Veränderung dieses Objekts. Alles Wissen gehört schon zur *Tat* und nicht mehr zum „Erlebnis". Das Erlebnis mündet im Gefühl, und aus diesem erst entspringt die im engeren Sinne produktive Phase; ihr erster Schritt ist der, daß das Subjekt sich des Objekts *wissend* „bemächtigt", nachdem es bisher damit zu tun hatte, den „*Eindruck*" des Objekts in zentraler Weise zu verarbeiten.

Die Täuschung, welche in der Meinung liegt, das Gefühl folge der Wahrnehmung erst nach, diese Täuschung beruht darauf, daß man Wahrnehmung und Eindruck oder periphere Reaktion verwechselt. Richtig ist, daß das Gefühl die verhältnismäßig sekundäre Antwort auf jenen Eindruck darstellt, der zunächst peripher aufgenommen und in peripher bestimmter Reaktion beantwortet wird. Aber diese erste periphere Reaktion hat nicht die Form des Wissens, ist nicht Wahrnehmung, zeigt das Objekt nicht in bewußter Form. Sie findet in der Erlebnisform statt, in jener Vorgefühlsform, die in gewöhnlich raschem zentripetalem Verlauf in die Gefühlsform übergeht. Das Subjekt „spürt" von Anfang an das Objekt, gewiß, aber vorerst nur in der Form des Eindrucks, der Erregung, des Erlebens. Erst wenn das Erlebnis die zentrale Form, die des Gefühls, gefunden hat, tritt die Wendung „auf das Objekt hin" ein, und in der wahrnehmenden Erfassung dokumentiert sich diese Wendung zum erstenmal. Alles Wissen ist *zentralbestimmte* Funktion bzw. Gebilde. In ihm setzt sich das Subjekt unter Führung seines zentralen Interesses mit dem Objekt auseinander, desjenigen Interesses, das dann auch die motorische Bearbeitung des Objekts bestimmt, — nicht unter Führung der peripheren Richtung, welche für die Vorgefühlsphase charakteristisch ist. Im Wissen reagiert das Individuum, zentriert, nicht mehr exzentrisch, wie im „Erlebnis". Man sollte das schon

Digitized by Google

daran erkennen, daß Wissen und im besonderen Wahrnehmung im Dienste der *zweckmäßigen* Bearbeitung steht, ja daß sich diese Bearbeitung gerade auf der Wahrnehmung aufbaut. Zweckmäßig ist aber eine Handlung dann — natürlich rein vom Subjekt aus gesehen — wenn sie das *zentrale* und nicht ein exzentrisch-peripheres Interesse gegenüber dem Objekt zur Geltung bringt; die peripherbestimmte Reaktion ist ja wegen ihres Widerstreits gegen die Richtung des Gesamtindividuums *unzweckmäßig*.

Mit dem Nachgefühlscharakter der Wahrnehmung wie des ganzen Wissens hängt der zweite Punkt zusammen, auf welchen ebenfalls schon kurz aufmerksam gemacht worden ist. Die Einstellung des Subjekts zum Objekt erfährt mit jedem Handlungsschritt notwendig eine relative Veränderung. Für die Schritte der zentripetalen Phase war das ohne weiteres klar. Aber es gilt auch für diejenigen der Nachgefühlsphase, obschon diese unter Führung des Zentrums steht, wenn auch hier die Veränderungen wegen der Präponderanz und relativen Stabilität der zentralen Organisation geringer sein mögen. So wird der Inhalt des Wissens nie ganz derselbe sein wie der des Gefühls, auch wenn man von der sowieso hinzukommenden Planbestimmtheit absieht. Der gewußte Wert des Objekts „will" zwar den gefühlten Wert in Wissensform ausdrücken, das gewußte Ziel will das Gefühlsziel genau, nur in zweckentsprechender Form, wiedergeben. Aber das wird nur annähernd möglich sein, weil das Subjekt doch mit jedem Schritt ein anderes wird. So wird auch das *Objekt* selbst, so wie es als wahrgenommenes vorhanden ist, nicht mehr genau dasjenige sein als das es *gefühlt* wurde: der Inhalt des Wissens und so auch der Wahrnehmung ist dem des Gefühls *nicht völlig adäquat*. Diese Inadäquatheit muß dann besonders groß sein, wenn das Subjekt in rascher Veränderung begriffen ist, oder wenn seine spezifische Urteilsenergie etwa besonders gering ist, so daß es sich wissend nur mit einem Teil der im Gefühl noch „ganzen" zentralen Energie dem Objekt zuwendet. Nur die maximale Urteilsenergie vermag wissend den Inhalt des Gefühls ungefähr adäquat wiederzugeben. Was analog für die Phantasie und das speziell wertende Urteil gilt. — Es muß Sache einer speziellen Psychologie der Wahrnehmung oder überhaupt der Wissensphase sein, die Bedeutung und die einzelnen Auswirkungen dieses Verhältnisses zwischen Wissensinhalt und Gefühlsinhalt näher zu studieren; hier sollte nur grundsätzlich darauf aufmerksam gemacht werden.

Vom allgemeinen Charakter der *inneren Handlung* war bereits die Rede. Es ist ferner hervorgehoben worden, daß z. B. die Plan-

Digitized by Google

phase für sich, wie jeder ihrer funktionellen Bestandteile (Wahrnehmung, Wertung, Zielsetzung, Planbildung) inneres Handeln sei. Wir haben aber noch kurz darzustellen, was die Planphase bedeute, wenn sie nicht — wie bisher vorausgesetzt wurde — im Dienst einer äußeren, sondern im Zusammenhang einer inneren Gesamthandlung steht. Hier ist nicht ein äußeres Objekt vorhanden, das zu bearbeiten wäre, sondern Objekt ist eine Zuständlichkeit oder Funktionsweise des handelnden Individuums selbst. Daß auch in diesem Falle Planbildung möglich ist, leuchtet ohne weiteres ein; die Erfahrung gibt ja auch Beispiele genug. Auch der allgemeine *Sinn* der Planbildung ist kein anderer als in äußerer Handlung: Vorbereitung zweckmäßiger Veränderung des Objekts durch Bestimmung seiner Qualitäten, seines Wertes, seiner „Zielgestalt" und der Bearbeitungsetappen. Die Form des Wissens ist gleichfalls auch hier das formale Charakteristikum der ganzen Phase. In allen diesen Beziehungen also ist nichts Neues zu sagen, und die Darstellung, die wir gegeben haben, kann ohne weiteres auf die Planphase der inneren Handlung übertragen werden. Wenn wir in irgendeiner Hinsicht mit uns nicht zufrieden sind, so bedeutet das eine partiell negative Gefühlsreaktion gegen ein inneres Objekt, welche einen Erregungs- oder Erlebnisvorgang voraussetzt und sich in der produktiven Veränderung der störenden Eigenschaftlichkeit auswirkt, — wenigstens im Falle der „normalen" inneren Handlung. Im Verlaufe dieser Auswirkung *kann* (wir betonten ein für allemal, daß die Planphase nicht in *jeder* Handlung vorzukommen braucht) das Individuum sich in der Form des Wissens über die störende Eigenbeschaffenheit wie über das Ziel Rechenschaft geben. In diesem „*Wissen von sich selbst*" ist die Planphase innerer Handlung realisiert.

Allein dies Wissen um sich selbst zeigt nun eine Reihe von besonderen Eigentümlichkeiten, die es nötig machen, zwar nicht auf den allgemeinen Bau, aber auf die besondere Modifikation der Wissensphase in innerer Handlung doch noch näher einzugehen. Insbesondere gilt das von der *innern Wahrnehmung*, d. h. von der wissenden Feststellung des inneren Objekts und seiner Beschaffenheit.

Auch hier besteht das Ergebnis der Wahrnehmung im Wissen der Objektbeschaffenheit; der Inhalt dieses Wissens ist aber auch hier nicht diese Beschaffenheit für sich genommen, sondern das Objekt selbst *in* seiner so und so bestimmten Beschaffenheit. Wir brauchen nicht noch einmal darauf zurückzukommen, daß es überhaupt keine Beschaffenheits- oder also Interessenfeststellung gibt

Digitized by Google

ohne Feststellung eines als Interessensubjekt, Wertträger und also Wirkliches gedachten „Objekts selbst". — Die Frage ist aber, welches dies Objekt im Falle der inneren Handlung und daher im Falle der inneren Wahrnehmung sei.

Die Funktionsweise (Eigenschaft, Interesse, Zustand), auf welche das Individuum in innerer Handlung reagiert, kann von verschiedener Art, kann z. B. Funktionsweise „eines bestimmten Organs" sein. Man könnte also denken, das Objekt der Handlung und dann eo ipso auch der inneren Wahrnehmung wäre eben dieses Organ. Allein dann vergäße man die funktionelle Einheit des organisierten Individuums. Kein Verhalten ist im strengen Sinne das Verhalten eines Organs; was wir so nennen, ist Funktionsweise des Gesamtindividuums unter bestimmender Führung eines Organs, jedenfalls aber ein Verhalten des Ganzen. Und auch das Interesse, dem dies Verhalten entspricht, ist stets Interesse des ganzen Individuums, wenn auch in gewissen Fällen — nicht immer natürlich — exzentrisches Interesse. Wenn also das Subjekt der inneren Handlung gegen ein solches Interesse gefühlsmäßig reagiert, so reagiert es gegen das Gesamtindividuum und nicht gegen einen Teil. Nur abkürzend und ungenau kann man sagen, die Handlung gelte einem einzelnen Organ oder einer einzelnen Eigenschaft; genau genommen muß sie stets dem Ganzen gelten, allerdings vielleicht „mit besonderer Rücksicht" auf ein bestimmtes Organ. Auch die Reaktion vermag nicht ein Organ aus dem Ganzen herauszutrennen; indem sie sich „gegen ein Organ" wendet, wendet sie sich gegen das Ganze. Jede Unzufriedenheit eines Individuums mit einer seiner Verhaltensweisen ist Unzufriedenheit „mit sich selbst" — wenn auch vielleicht nicht mit dem zentralen Selbst. Es macht selbstverständlich einen Unterschied für das Gefühl und für die ganze innere Handlung, ob sie eine Reaktion gegen das zentral oder gegen das exzentrisch funktionierende Individuum sei; aber beidemal ist sie Reaktion gegen das Individuum, weil stets dieses das tragende Subjekt der „beanstandeten" Funktion ist.

So ist Objekt jeder inneren Handlung das Individuum selbst. Man darf das innere Objekt nicht in einer einzelnen Eigenschaft sehen. Und wenn man sich so ausdrückt (wie wir selbst es ja gelegentlich getan haben), so muß man sich bewußt sein, daß es richtigerweise heißen soll: Objekt ist das Individuum *in* (oder wegen) einer bestimmten Eigenschaft.

Nun könnte man dies alles zugeben und trotzdem daran zweifeln, ob auch das *wahrgenommene* Objekt der innern Handlung, das Objekt

Digitized by Google

der inneren Wahrnehmung, unter allen Umständen das Individuum als solches sei. Anders ausgedrückt: ob in jedem Falle, da das Individuum „gegen sich selbst reagiert" und da es das Objekt dieser Reaktion wissend bestimmt (wahrnimmt), ob es in jedem solchen Fall sich selbst als Objekt, und damit als Subjekt der beanstandeten Eigenschaftlichkeit, setze. Ob es also — denn das ist der Sinn der Setzung des Objekts, das ja stets als Träger des Interesses wie des Wertes fungiert — in jedem Fall auch wissend sich selbst für das beanstandete Verhalten verantwortlich mache. Wobei „verantwortlich" hier keinen moralischen Sinn haben, sondern nur den Subjektcharakter bedeuten soll.

Stellt man die Frage so, so scheint sie ohne weiteres negativ beantwortet werden zu müssen. Es scheint Handlungen genug zu geben, die ohne Zweifel als innere Handlungen zu qualifizieren sind, in deren Verlauf aber das handelnde Individuum, wenn es sich *wissend* über ihr Objekt Rechenschaft gibt, dies Objekt nicht mit „sich selbst" identifiziert. Wir brauchen nicht einmal besonderes Gewicht auf halluzinatorische oder Wahnhandlungen zu legen, welche (was hier nicht ausgeführt werden kann) durchaus den Charakter innerer Handlungen tragen, in denen aber das Individuum wissend der Meinung ist, ein *fremdes* Objekt sich gegenüber zu haben, gegen das es handle, in denen also das Objekt der *Wahrnehmung* nicht „das Individuum selbst" ist. Der alltäglichen Beobachtung näher stehen die vielen Fälle neurotischer „Abspaltung", von denen ein Beispiel genügen möge: Ein Individuum ist in der Tat gefühlsmäßig mit sich selbst unzufrieden (auf welchem Wege dies festzustellen sei, darauf kommt es hier nicht an), seine entsprechende Reaktion hat also den Charakter innerer Reaktion; doch „sieht" es wissend das Objekt seiner Unzufriedenheit nicht in sich selbst, sondern etwa in einem fremden Individuum oder in den „Umständen", so daß dann auch der weitere Verlauf der Tatphase wie der einer äußeren Handlung aussieht. — Verwandt damit sind diejenigen Fälle, da das unzufriedene Individuum zwar feststellt, daß das Objekt der Unzufriedenheit „es selbst" sei, da es aber den wahren Grund und daher das eigentliche Subjekt der beanstandeten Eigenschaft wissend in einer „falschen Anlage" und daher zuletzt in einem enger oder weiter gedachten Weltzustand der Vergangenheit sieht. — In allen diesen Fällen scheint das *wahrgenommene* (wissend festgestellte) Objekt, trotzdem die Reaktion selbst eine innere ist, deutlich ein *äußeres* Objekt zu sein.

Es kommen aber auch Fälle vor, in denen für eine beanstandete Ei-

Digitized by Google

genschaft des Individuums *wissend* nicht dieses Individuum als solches, sondern etwa eines seiner *Organe* verantwortlich gemacht, das Objekt der Handlung in ihm allein gesehen zu werden scheint. „Mein Gehirn" (steht für ein psychisches Organ, etwa das Denkorgan) „ist heute nichts wert" „Mein Magen will wieder einmal nicht." Entsprechend scheint sich dann die Handlung in ihrer auf dies Urteil folgenden Tatphase nicht gegen das Individuum als solches, sondern gegen das als Objekt geschaute Organ zu richten.

Alle derartigen Fälle scheinen deutlichzumachen, daß das Wahrnehmungsobjekt einer inneren Handlung nicht das Individuum als solches zu sein *braucht*. Selbstverständlich gibt es andere Fälle, in denen der Handelnde in der Tat auch wissend sich selbst, als Gesamtindividuum, verantwortlich macht, das Objekt also in „seiner ganzen Persönlichkeit" sieht. Aber es scheint nach den angeführten Beispielen nicht immer so zu sein. Sieht man indessen gerade diese typischen Beispiele näher an, so muß man doch zu einer anderen Auffassung kommen. Es wird nötig sein, jedes für sich zu analysieren.

Nehmen wir, um nicht das Gebiet der Pathologie im engeren Sinne betreten zu müssen, als Beispiel der halluzinatorischen Kategorie den Fall des ängstlichen Kindes, das in der dunkeln Zimmerecke den Teufel sieht und sich dementsprechend beträgt. So liegt hier (der Nachweis dafür ist an dieser Stelle nicht möglich, ist aber auch nicht nötig) eine innere Unzufriedenheit vor, deren Gefühlsform die Angst ist, eine Reaktion des Individuums gegen sich selbst. Das Kind scheint trotzdem *wahrnehmend* nicht sich selbst, sondern den Teufel, als das Objekt seines Verhaltens festzustellen. Allein wenn man die Sachlage so nimmt, so nimmt man sie viel zu einfach und daher falsch. In Wirklichkeit handelt es sich hier um einen sehr komplizierten Vorgang, nicht um eine einfache Handlung. Er ist etwa so gebaut (vgl. des Verfs. „Kinderfehler"): Das Kind reagiert gegen sich selbst und die Reaktion nimmt den gewöhnlichen Weg bis zum Gefühl, also bis zur Angst, welche die Gefühlsform einer bestimmten Art der Unzufriedenheit mit sich selbst ist. Nun müßte, wenn die Wissensphase einträte, dem Individuum der „Grund" seiner Unzufriedenheit „bewußt", das eigentliche Objekt also wahrgenommen werden. Allein das widerspräche einem starken Interesse (vgl. wiederum das Kapitel „Angst" in „Kinderfehler"), und dieses Interesse schiebt sich nun bestimmend zwischen Gefühl und „bevorstehendes" Urteil ein. Die Folge ist, daß die Wissensphase *der* Handlung, welche bis zum Gefühl gediehen war, überhaupt nicht eintritt, daß vielmehr jenes hemmende oder durchkreuzende Inter-

Digitized by Google

esse eine *andere* Handlung inszeniert oder doch der begonnenen eine andere Wendung gibt. Die neue Handlung ist wiederum innerer Art und verfolgt den Zweck, nach Verhinderung der Wissensphase der *ersten* Handlung, eine „Vorstellung" vom Grunde (Objekt) der Angst zu produzieren, welche für das Individuum „weniger peinlich" wäre als ihr *eigentlicher* Grund. Diese Vorstellung (der Teufel) muß, um tatsächlich ernsthaften Objektcharakter zu haben, „objektiviert" werden; so entsteht die Halluzination als zweckmäßiges Resultat jener zweiten Handlung, die natürlich nur dann zum Erfolge führen kann, wenn sie selbst, in ihrer Motivation, dem Individuum „unbewußt" ist (vgl. das 3. Kap.). Wieso der Teufel weniger peinlich ist als die eigene „Schuld", das auszuführen ist hier nicht nötig. Wesentlich ist für uns nur, daß der Teufel gar nicht das wahrgenommene Objekt *der* Handlung ist, von der wir ausgegangen sind und deren Wahrnehmungsobjekt es zu untersuchen galt. Wir haben gefunden, daß überhaupt keines vorhanden ist: die Wahrnehmungsphase *der* Handlung, deren Gefühlsphase die Angst war, tritt überhaupt nicht ein. Und die eintretende Wahrnehmung gehört zu einer *anderen* Handlung, welche die erste unterbricht. Es ist also nicht so, daß (wir bleiben bei der Betrachtung der ersten Handlung, als derjenigen, die von der inneren Unzufriedenheit unmittelbar ausging) das Objekt einer ihrem Charakter nach inneren Handlung als ein äußeres wahrgenommen würde: es wird überhaupt nicht wahrgenommen. *Wenn* es wahrgenommen würde, so wäre es das Individuum selbst, und gerade das darf „wegen der Peinlichkeit" nicht sein. Auch das scheinbare Objekt der zweiten Handlung, der Teufel, ist übrigens nicht ihr Objekt, sondern ihr *Gebilde*, ihr Produkt.

Die Fälle neurotischer Abspaltung oder „Uebertragung" des Grundes der Unzufriedenheit vom Individuum selbst auf die Umwelt oder die Vergangenheit sind im wesentlichen ähnlich gebaut. Die innere Handlung, deren Gefühlsphase jene vorausgesetzte Unzufriedenheit bedeutet, wird nicht bis zur Wissensphase weitergeführt: das Individuum „will" das „wahre" (gefühlsadäquate) Objekt der Unzufriedenheit nicht wahrnehmen, nicht „kennen", gerade weil es (im Gefühl) ahnt, daß *es selbst* dies Objekt ist. Darum unterbricht es seine Handlung zugunsten einer zweiten, deren *Resultat* (nicht Objekt) die wissende Meinung ist, der Grund der Unzufriedenheit liege „anderswo". Auch hier also nicht ein äußeres Wahrnehmungsobjekt einer inneren Handlung, sondern — überhaupt keines.

Wenn aber endlich die Verantwortung für eine beanstandete Eigenfunktion wahrnehmend scheinbar nicht dem Individuum als

Digitized by Google

solchem, sondern dem „Kopf" oder dem „Magen" zugesprochen wird, so ist das offenbar eine Redeweise, aber keine Wahrnehmungsweise. Die Wahrnehmung lehrt in diesen Fällen stets, daß „*ich*" nicht so funktioniere, wie ich es möchte, wenn auch darin liegt, daß die beanstandete Funktionsweise unter bestimmender Führung einzelner, z. B. nicht-zentraler Organe erfolge und also exzentrisch sei.

So löst sich der Schein — die Beispiele ließen sich vermehren, würden sich aber alle analog aufklären lassen — auf, als sei im Zusammenhang innerer Handlung das *wahrgenommene* Objekt je ein anderes als das Individuum selbst. Und der Schluß lautet: *Wenn* überhaupt das Objekt innerer Handlung, so wie es in der Gefühlsreaktion *gefühlsmäßig* gesetzt ist, wahrgenommen wird, wenn es also überhaupt zu einer Wissensphase kommt —, dann wird es immer im Individuum selbst gesehen. Das Objekt der inneren Wahrnehmung ist stets *das Individuum selbst,* und zwar als Ganzes genommen.

Nun könnte man aber noch beanstanden, daß wir stets von der Voraussetzung ausgingen, im *Gefühl* sei das Objekt der inneren Handlung stets selbstverständlich als das eigene Gesamtindividuum gesetzt. Nur wenn diese Voraussetzung stimme, gelte der obige Satz über das Wahrnehmungsobjekt, sonst nicht. — Richtig; aber jene Voraussetzung stimmt auch. Wir haben sie bereits begründet, indem wir darauf hinwiesen, daß jede Reaktion gegen eine eigene Verhaltensweise (und wo nicht solche Reaktion vorläge, wäre keine innere Handlung) *notwendig* — nämlich unter der Voraussetzung eines einheitlich organisierten Individuums, welche Voraussetzung hier nicht noch einmal in Frage zu stellen ist — eine Reaktion gegen das Gesamtindividuum ist. Diese Reaktion muß aber auch stets zur *Gefühlsreaktion* werden, wenn das Individuum *zentral* organisiert ist, was wiederum für jeden Organismus selbstverständlich ist.

Wenn nun alle wirklich vorhandene innere Wahrnehmung Wahrnehmung des „Selbst" ist, so ist damit freilich nicht gesagt, daß sie deswegen auch „adäquat" sein müsse. Wir haben die inhaltlichen Differenzen zwischen Gefühl und Wissen bereits betont, die mit dem Begriff der Inadäquatheit gemeint sind. Allein adäquat und inadäquat beziehen sich nicht auf die Setzung des *Objekts,* sondern auf die Setzung seiner Eigenschaften (Interessen, Beschaffenheiten), also nicht auf das Sein, sondern auf das Sosein des Objekts. Das wahrgenommene Objekt innerer Handlung *ist* stets dasjenige, das auch gefühlt war: das Selbst. Ob die Beschaffenheit dieses Selbst stets adäquat, d. h. dem Gefühl entsprechend, wahrgenommen

Digitized by Google

werde, ist eine ganz andere Frage. Sie geht uns hier deshalb nicht besonders an, weil wir sie bereits früher allgemein beantwortet haben. Wir werden aber beim Begriff des „inneren Verstehens" noch darauf zurückkommen.

Das Objekt der inneren Wahrnehmung ist, wie wir sahen, das „Individuum selbst". *Subjekt* der inneren Wahrnehmung ist, wie überhaupt das Subjekt der Handlung, ebenfalls das Individuum als Ganzes, wenn auch die Wahrnehmung unter (immerhin zentralbestimmter) Führung des speziellen Wissensorgans erfolgt. So könnte es scheinen, daß wie in innerer Handlung überhaupt so auch in innerer Wahrnehmung Subjekt und Objekt *identisch* wären. Wir haben indes diesen Schein bereits bei der allgemeinen Besprechung des inneren Handelns zerstört. Subjekt ist stets das werdende, Objekt das schon gewordene Individuum. Im Zustand, der die Wende zweier Handlungsschritte ist, treffen sich die beiden. Beide sind nur insofern „dasselbe" Individuum, als dieses selbst ein Dauerwesen ist, als es relative Konstanz besitzt. Sie sind aber verschieden, gerade sofern das eine das Objekt des andern ist. So beurteilt nie ein *Subjekt* sich selbst noch nimmt es sich wahr. Sondern ein Individuum beurteilt *sein* — eben in Ueberwindung begriffenes — *Selbst* als Objekt. — Das alles gilt auch für den Fall, daß das Objekt selbst unter zentraler Führung steht. Dann findet die Selbstbeurteilung rein auf Grund der sich ändern wollenden zentralen Richtung statt. Deutlicher allerdings sind Subjekt- und Objektindividuum zu unterscheiden, wenn das letztere in exzentrischer Führung steht. Dann findet die Handlung nicht nur im Zeichen der zentralen Veränderung, sondern zugleich in dem der Zentralisation statt. Auf alle Fälle aber ist das Subjektindividuum, sofern es die innere Handlung durchführt, zentralbestimmt. Das „Selbstgefühl" jedenfalls wie die Selbstbeurteilung (Selbstwissen) steht unter zentraler Führung.

So ist das fragliche Wahrnehmungsobjekt in innerer Handlung bestimmt. Es ist das eigene Selbst, sofern ihm bereits potentiell das neue Selbst gegenübersteht. Man sieht, daß die innere Wahrnehmung so das *Ich* als gewußtes Urteils- und Wertobjekt schafft, das Ich als wahrgenommene Realität. Aber immer das *schwindende* Ich (erst die „Erfahrung", als Wahrnehmungssynthese, schafft den *Begriff* des Ich überhaupt; s. unten). Das reale Objekt-Ich war freilich schon im Erlebnis und im Gefühl gegenwärtig, aber nicht in der Form des Wissens. In jeder Form aber ist es ein Phänomen der inneren, nie der äußeren Handlung. In äußerer Handlung ist das *äußere* Objekt erlebt, erfühlt, wahrgenommen, bewertet, be-

Digitized by Google

arbeitet. Das handelnde Individuum tritt nicht als Objekt auf, weder als erfühltes noch als wahrgenommenes. Es ist *Subjekt*, und ein Subjekt wird nicht gefühlt und nicht wahrgenommen, solange es Subjekt ist, eben weil es solange nicht Objekt ist. Erst wenn das Individuum *reflektierend* seine (z. B. äußere) Handlung oder Handlungsweise zum Objekt macht — also es in *innere* Handlung einbezieht —, erst dann wird das Selbst und zwar als ein so und so gehandelt habendes, wahrgenommen; dann aber ist es nicht mehr Subjekt, sondern Objekt, nämlich Objekt der *jetzigen* (inneren) Handlung, auch wenn es als Subjekt der „betrachteten" vorigen, z. B. äußeren, Handlung wahrgenommen oder beurteilt wird. Das kann schon bei währender äußerer Handlung geschehen. Die innere (reflektierende) Handlung *begleitet* dann die äußerere. Doch ist diese Begleitung stets so zu verstehen, daß nicht im *gleichen* elementaren Handlungsschritt das Individuum Subjekt der äußeren und Objekt der inneren (Reflexions-)handlung ist. Es sind zwei getrennte Handlungen, und ihre Schritte wechseln ab. Wir werden unter „Reflexion" darauf zurückkommen.

Die innere Wahrnehmung ist nun aber nie nur Wahrnehmung des Ich, sondern stets Wahrnehmung einer *Beschaffenheit* des Ich. Jede Beschaffenheit ist auch hier ein aktuelles oder potentielles *Interesse*, weil es überhaupt keine anderen Beschaffenheiten gibt, wie wir sahen. Ja die Identität von Interesse und Beschaffenheit des Objekts leuchtet im Zusammenhang innerer Wahrnehmung viel deutlicher ein als wo, wie am äußeren Objekt, das Vorkommen einer sinnlichen Qualität und einer körperlichen Gestalt stutzig machen konnte. Denn die innere Wahrnehmung ist „reines Verstehen", rein im Sinne des Fehlens jenes Exponenten, der die äußere Wahrnehmung komplizierte. Wir wissen ja, daß Sinnlichkeit des Objekts nichts anderes ist als das Zeichen dafür, daß die erste Reaktion auf das Objekt eine Reaktion unter Führung der sinnlichen Peripherie des Subjekts war, — daß also der Reiz oder genauer die Handlung diese Peripherie passierte. Etwas Derartiges kommt bei innerer Handlung nicht vor. Darum fehlt dem Objekt der inneren Wahrnehmung die sinnliche Qualität. Alle innere Wahrnehmung ist unsinnlich. Das Individuum, das im Zusammenhang solcher Handlung seine eigene Beschaffenheit wissend feststellt, nimmt damit diese Beschaffenheit in demselben Sinne wahr wie wenn es sich um diejenige eines äußeren Objekts handelte: als Interesse des Handlungsobjekts, von dem es durch die Wahrnehmung weiß. Aber die sinnlichen Zeichen fehlen vollständig; sie gehören ja

Digitized by Google

auch nicht zur Wahrnehmung als solcher, sondern nur zur äußeren Wahrnehmung.

Auch körperliche oder räumliche *Gestalt* fehlt selbstverständlich dem Objekt der innerern Wahrnehmung. Denn was wir damit bezeichnen, ist das Strukturverhältnis der Objekteigenschaften nach ihrer sinnlichen Qualität. Fehlt diese Qualität, so fehlt alle Körperlichkeit und Räumlichkeit. Was dagegen nicht fehlt, ist — unter Voraussetzung *verschiedener* Objekteigenschaften — die Struktur selbst, die *innere* Gestalt. Denn sie ist nichts anderes als das gegenseitige Richtungsverhältnis der in Eigenschaften oder Funktionen waltenden Interessen, und dieses Verhältnis ist immer wahrgenommen, wo ein Interessen-*Komplex* wahrgenommen ist. Man kann sich fragen, ob Feststellung eines solchen Komplexes Sache der Wahrnehmung (und zwar der äußeren oder der inneren) überhaupt sei, oder nicht vielmehr erst Sache der kombinierenden Erfahrung. Aber das macht hier nichts aus. Wesentlich ist nur, daß innere Form (Struktur) immer dort festgestellt wird, wo Interessenverhältnisse festgestellt werden, und daß sie *unsinnlich*, als reine Struktur, festgestellt wird, wo es sich um innere Feststellung handelt. Das „Jch" ist immer unkörperlich, unräumlich.

Aber hier wird man nun wieder den Einwurf von der „Wahrnehmung des *eigenen Körpers*" hören; das sei doch sinnliche Selbstwahrnehmung. Wir möchten nicht auch hier wieder ausführlich darauf antworten, sondern auf die entsprechende Darstellung im „Gegenstand der Psychologie" (3. Kapitel) verweisen. Der eigene Körper ist ja *nie* das Ich der inneren Wahrnehmung, er ist überhaupt nie das Ich, sondern er ist ein als *fremdes* Objekt und *daher* sinnlich Wahrgenommenes (besser: Erfahrenes), das sekundär, reflektierend mit dem Ich identifiziert worden ist. Es bedarf dazu *äußerer* Wahrnehmung, welche die sinnlich-periphere Organisation des Wahrnehmenden passiert, bedarf also des Zusammenhangs äußerer Handlung. In diesem Zusammenhang wird *nicht* festgestellt, daß hier „Ich" sei, sondern daß hier ein äußeres Objekt sei. Erst in einer zweiten, diesmal inneren, Handlung, die Reflexion ist, richtet sich das Individuum auf seine erste Feststellung und wandelt sie wissend dahin um: daß dies äußere Objekt das „Aeußere" des Ich, also des inneren Objektes sei. So stammt der „eigene Körper", sofern er *Körper* ist, aus äußerer, sofern er *eigen* ist, aus innerer Wahrnehmung, besser: Erfahrung. Das Ich wird auch hier nur in innerer Wahrnehmung festgestellt, und zwar als unsinnliches. Der sinnliche Charakter eignet nicht dem Ich, sondern jenem Körper, der nachträglich „zum

Digitized by Google

Ich gerechnet" wird. Als *Selbst*wahrnehmung ist auch diese Wahrnehmung unsinnlich; als Körper-(sinnliche) Wahrnehmung ist sie (noch) *nicht* Selbstwahrnehmung. Man sollte aber überhaupt nicht von Wahrnehmung sondern von *Erfahrung* des eigenen Körpers sprechen, um deutlich den sekundären, reflektierenden Charakter dieser Feststellung zu bezeichnen.

Wir haben die innere Wahrnehmung reines (unsinnliches) *Verstehen* genannt, sofern sie (Eigen-)Beschaffenheiten feststellt. Das gilt, wenn man mit „Verstehen" alle Interessenwahrnehmung, also alle Wahrnehmung von Handelnsmotivationen meint. Wir sind uns bewußt, daß dies der weiteste Begriff des Verstehens ist. Ein engerer Begriff meint lediglich das *Fremd*-Verstehen, also die Interessenfeststellung am äußeren Objekt, demgegenüber das Verständnis auch bei bestimmter *sinnlicher* Qualität mehr oder weniger — nie ganz, vgl. „Gegenstand", 3. Kapitel — fehlen kann. Es ist immerhin zu bemerken, daß es *deswegen* gerechtfertigt ist, äußeres und inneres Wahrnehmen in dem einen Begriff des Verstehens zusammenzuziehen, weil es sich beide Male um Interessenfeststellung handelt, weil also beiderlei Wahrnehmung auf das „Innere", d. h. die *wirkliche Beschaffenheit* des Objektes geht und diese Beschaffenheit zum Inhalt hat. Mit anderen Worten: Innere wie äußere Wahrnehmung liefert als *solche*, trotz der sinnlichen Qualität des äußerlich Wahrgenommenen, in gleicher Weise *psychisches* Material. Denn „Interessse" (Motivation) ist immer eine psychische Größe, weil damit die bestimmte Wirksamkeit eines wirkenden Subjekts gemeint ist. Alle Objektfeststellung ist Feststellung eines wirklichen *Subjekts*, und alle wirkliche Beschaffenheit eines solchen Subjekts ist als Art seiner Wirksamkeit gedacht. Wo aber Subjekt und Subjektwirksamkeit gesetzt ist, da ist Seelisches gesetzt, weil Seele und wirkliches Subjekt ein und dasselbe ist. Das Verstehen „liefert" also in jedem Fall, als inneres oder äußeres, ein seelisches Objekt in seelischer Beschaffenheit, als inneres „rein", als äußeres mit sinnlichem Exponenten. Alles Verstehen ist *psychologische* Wahrnehmung, und alle *Wirklichkeits*-Wahrnehmung ist Verstehen. Darum reicht alles Verstehen des fremden Objekts so weit wie seine *psychologische* Feststellung reicht. Wo das Verstehen mangelhaft ist, da ist zwar nicht die Sinnengestalt, wohl aber die psychische Wirklichkeit des Objekts mangelhaft bestimmt. — Im übrigen müssen wir auch hier auf die Ausführungen über den Zusammenhang von Verstehen, Wirklichkeitswahrnehmung und Seelenhaftigkeit im „Gegenstand der Psychologie" verweisen.

Digitized by Google

Wie das Fremdverstehen, so hat auch die Selbstwahrnehmung Grade oder Stufen der Bestimmtheit, und auch hier ist der Grad abhängig von der Urteilsenergie. Auch hier ferner kann zwischen absoluter und relativer Urteilsenergie unterschieden werden. Die letztere ist abhängig vom Grade der Verwandtschaft oder Aehnlichkeit zwischen dem beurteilten Interesse und demjenigen, in dessen Namen die ganze innere Reaktion geschieht. Je näher das Interesse des beurteilten (wahrgenommenen) Eigenverhaltens dem Interesse steht, von dem aus ich gegen mich selbst reagiere, desto besser verstehe ich „mich selbst", kraft größerer relativer Urteilsenergie. Daß der Grad des Selbstverstehens auch von meiner *absoluten* Urteilsenergie abhängig ist, bedarf keines weiteren Wortes.

Dagegen ist noch auf ein Analogon im inneren Verstehen zu jenem Unterschied zwischen direktem und indirektem Verständnis aufmerksam zu machen, den wir bei der Analyse der äußeren Handlung (bzw. der Fremdwahrnehmung) gefunden hatten. Es kommt bei der Rechenschaft über die Beschaffenheit des *äußeren* Objektes vor, daß wir zwar die Endphase seines Handelns, natürlich in sinnlicher Qualität, wahrnehmen und somit wissen, daß es und in welcher Richtung ungefähr es handelt. Aber diese Richtung können wir doch nur ungefähr bestimmen, weil uns das bestimmtere Verständnis für die Motivation, also für das treibende Interesse fehlt, für welches die Endphase nur die motorische Letztauswirkung ist. Wir raten oder deuten dann wohl sekundär auf dies Interesse zurück: das mangelnde direkte Verstehen wird durch indirektes, deutendes Verstehen ersetzt. — Etwas Aehnliches kommt auch in der Selbstwahrnehmung vor. Wir nehmen dann wohl wahr, daß wir irgendwie handeln, und die Endrichtung dieses Handelns ist uns deutlich. Aber wir verstehen nicht die tiefere Motivation oder das „eigentliche" Interesse der Handlung, wir vermögen sie jedenfalls nicht mit den uns sonst bekannten Eigeninteressen in Zusammenhang zu bringen. Wir „verstehen uns selber nicht", nämlich nicht völlig, nicht in völlig bestimmter Weise. Wir sind „verstimmt" und handeln dementsprechend, nehmen auch die Handlung als unsere eigene (innerlich oder äußerlich) wahr, nehmen vielleicht auch noch die Verstimmung wahr, nicht aber ihren „Grund"; d. h. das Interesse, aus dessen Nichtbefriedigung die Verstimmung stammt oder dessen Befriedigung die verstimmte Handlung dient. Das Eigenverständnis ist dann mangelhaft, und wir können nur sekundär, reflektierend, deutend die Lücke ausfüllen. In diesem Fall würden wir von Selbstdeutung sprechen, die natürlich auch hier nicht Selbstwahrnehmung ist. Sie bildet das Analogon

Digitized by Google

zu derjenigen Fremddeutung, die vom motorischen Ausdruck auf das sich darin auswirkende Interesse zurückschließt. — Die *andere* Art der Fremddeutung, das ratende „Uebersetzen" sinnlicher Qualitäten in ihre „Interessenbedeutung" kommt natürlich in reiner Selbsterfahrung nicht vor, weil es hier keine sinnlichen Qualitäten gibt. Dagegen kann etwas Analoges stattfinden auf Grund „sinnlicher" Selbsterfahrung (von Selbstwahrnehmung ist in diesem Falle, wie gezeigt wurde, nicht mehr zu sprechen), die uns das bestimmte „Bild" eigenkörperlicher Vorgänge liefert, ohne daß wir die zugehörigen Interessen ebenso bestimmt verständen. Der Fall geht indessen in die soeben beschriebene Art der Selbstdeutung über.

Zum Abschluß dieser Darstellung des inneren Wahrnehmens haben wir nun aber eine sehr wichtige Erinnerung aufzufrischen. Wir unterschieden inneres und äußeres Handeln nach dem *speziellen* Objekt. Aber wir haben auch von Anfang an betont, daß das *allgemeine* Objekt jeder Handlung stets das Universum (in bestimmtem Zustand) ist, daß also jede innere Handlung auch nach außen wirkt und jede äußere nach innen. So daß neben dem speziellen Objekt der inneren Handlung ein äußeres Objekt — die gesamte Umwelt — einhergeht, neben dem speziellen Objekt der äußeren Handlung einmal ein allgemeines äußeres und dann auch ein inneres (das Selbst) existiert. Diese Verhältnisse müssen sich durch alle Phasen jeder Handlung bemerkbar machen, wenn auch die Handlung, nach der Interessenmodalität des Subjekts, jeweils nur dem speziellen Objekte *gilt*. So wird das „Ichgefühl" einer inneren Handlung von einer Spur eines „Weltgefühls" (Nicht-Ichgefühls) begleitet sein und in der äußeren Handlung wird neben dem speziellen Objektgefühl ein allgemeines Weltgefühl und auch die Spur des Ichgefühls anzutreffen sein. In der diesen Gefühlen entsprechenden Wahrnehmung wird zwar das spezielle Objekt im eigentlichen Blickfeld stehen; aber daneben werden Spuren des allgemeinen Objekts mit vorhanden sein. So daß z. B. ein fremdes Objekt nie rein für sich, sondern stets in wenigstens angedeutetem Weltzusammenhang wahrgenommen wird, daß ferner eine Spur von Selbst- oder Ichwahrnehmung jede Fremdwahrnehmung begleitet und daß endlich jede Selbstwahrnehmung auf dem vielleicht vagen Hintergrund einer Nicht-Ichwahrnehmung stattfindet. Der zweite Fall, das „Hinzuwahrnehmen" des Ich bei der Wahrnehmung eines äußeren Objekts (also im Zusammenhang äußerer Handlung) begünstigt, wie man leicht begreift, jene Reflexion, welche *nachträglich* die Rolle des Ich in der äußeren Handlung feststellt. Und beide Ichwahrnehmungen sind für die Beobachtung

Digitized by Google

kaum zu trennen. So daß es schwer zu sagen ist, wie viel von der Selbstwahrnehmung bei währender Handlung der sekundären Reflexion, wieviel dagegen der die Objektwahrnehmung begleitenden Spur von Ichwahrnehmung zu verdanken ist. Näher darauf einzugehen wäre Sache der speziellen Psychologie. Hier kam es nur darauf an, die Relativität der Unterscheidung von innerer und äußerer Handlung in Erinnerung zu rufen und ihre Bedeutung für *alle* Unterschiede, die zwischen beiden Handlungsarten gemacht wurden, grundsätzlich hervorzuheben.

Außer der spezifischen Eigentümlichkeit der Selbstwahrnehmung gegenüber der Fremdwahrnehmung zeigt die Wissensphase der inneren Handlung kaum besondere Merkmale. Es sei denn dies, daß die Zielphantasie, welche das Ich in der gewünschten Beschaffenheit vorstellt, jenes pseudo-sinnlichen Charakters entbehrt, der die Fremdphantasie auszeichnet. Aber das ist selbstverständlich. Denn wenn das Objekt der inneren Wahrnehmung unsinnlich ist, so kann auch das Objekt der entsprechenden Phantasie nicht „sinnlich" (vorstellungs-sinnlich) sein. Es gibt keine sinnliche Phantasievorstellung des Ich im Zusammenhang innerer Handlung. Wo etwas Derartiges vorzukommen scheint, wo wir uns „selbst" phantasierend in sinnlich-körperlicher Gestalt schauen, da entspricht die Phantasie jener „sinnlichen Selbsterfahrung", von der wir gezeigt haben, daß sie nicht Sache der primären Wahrnehmung, sondern eben der reflektierenden Erfahrung ist. Auf Grund dieser Erfahrung ist sinnliche Selbstschau möglich. Aber sie ist dann ebenfalls ein komplexes Gebilde und auch sie ist nicht Selbst- sondern *Fremd*-Phantasie sofern sie *sinnlich* ist; sofern sie aber *Selbst*-Phantasie ist, ist sie nicht sinnlich. In der *sinnlichen* (eigentlich: pseudosinnlichen) Ichphantasie stehe ich mir wie ein *Fremder* gegenüber; daß ich aber weiß, daß *ich* das bin, verdanke ich einer Selbstschau, die unsinnlich ist.

Bietet insoweit die Wissensphase der inneren Handlung im allgemeinen nichts wesentlich Neues mehr, so haben wir doch noch einen *Spezialfall* des inneren Handelns besonders zu erwähnen, weil eine Reihe von wichtigen Handlungsbegriffen nur von ihm aus verständlich wird. Alle innere Handlung bezieht sich auf *anderes* Handeln desselben Individuums, genauer: auf Interessen, welche in seinen Handlungen oder Eigenschaften (Handelnsweisen) zum Ausdruck kommen. Das Objekt ist jedesmal die eigene Individualität in einer bestimmten

Digitized by Google

Verhaltensweise, das Ziel eine „neue Individualität". Die innere Handlung als ganze ist eine Reaktion auf ein anderes — und zwar inneres oder äußeres — Verhalten. Dieser „behandelten" Handlung oder Handlungsweise gegenüber ist die sich darauf beziehende innere Handlung *sekundär*. Die in diesem Sinne sekundäre Handlung ist immer eine innere; das primäre Verhalten, auf das sie sich bezieht, kann ein inneres oder ein äußeres sein.

Das primäre Interesse, welches Anlaß zur inneren Reaktion gibt, kann im Moment der einsetzenden Reaktion in dieser oder jener Form vorhanden sein, entweder als potentielles — außerhalb einer gerade aktuellen Auswirkung, also als Eigenschaft — oder als aktuelles in Gestalt einer Handlung. Im letzteren Fall kann die Reaktion an die Gefühlsphase oder die Planphase (bzw. das Plangebilde) oder die Tatphase (motorische Auswirkung) anschließen. Das letztere ist dann der Fall, wenn das Individuum erst nach „geschehener Tat" darauf reagiert. *Vor* der Gefühlsphase ist eine Reaktion auf *diese* Handlung nicht möglich; denn erst im Gefühl erhält sie ihre zentralbestimmte und darum definitive Richtung, wird also erst dort zur Auswirkung *des* Interesses, das die Handlung zu *dieser* Handlung macht. Wir kennen allerdings bereits die innere Reaktion auf das sensorisch-periphere Erleben; das ist eine echte innere Handlung, aber sie hilft erst *die* (vollständige) Handlung bilden, auf welche sich dann die sekundäre Handlung beziehen kann. — Je nachdem nun diese sekundäre Handlung das Gefühl oder den Plan oder die Tat der primären zum Ausgangsanlaß nimmt, ist ihr Ziel ein neues Gefühl (Interesse in Gefühlsform), ein neuer Plan, eine neue Tat. Aber man sieht leicht, daß im Grunde *immer* die letztere Ziel ist, da ja Gefühl und Plan auf die Tat hinweisen.

Der Spezialfall nun, den wir betrachten wollen, liegt so, daß das Individuum bei Anlaß der *Planphase*, also des in Bildung begriffenen oder schon gebildeten, aber noch nicht ausgeführten Planes auf sein eigenes Handeln bzw. das darin sich auswirkende Interesse in innerer, sekundärer Handlung reagiert. So daß das *nächste* Ziel ein neuer, gegenüber dem alten veränderter Plan ist. Jede Handlung geht ja, weil jede Reaktion partiell negativ ist, auf Korrektur des Objekts in bestimmter Hinsicht; die spezielle innere Handlung, die wir im Auge haben, geht auf Korrektur des Individuums selbst mit Hinsicht auf den Plan seiner Primärhandlung, somit auf sein *Wissen* um Objekt, Ziel, Weg dieser letzteren. Wir nennen allgemein dieses „Zurückkommen" auf das eigene Wissen *Reflexion*, auch wohl Nachdenken oder Besinnung.

Digitized by Google

Es ist möglich, daß die primäre Handlung während ihrer Wissensphase durch die Reflexion *unterbrochen* und erst nachher, allerdings mit verändertem Plan und daher mit veränderter Richtung, wieder weiter geführt wird. Dann hat die Reflexion den Charakter einer Zwischenhandlung. Das Individuum kann aber auch nach abgeschlossener Primärhandlung noch einmal auf sie und zwar speziell auf ihre Planbildung zurückkommen. Auch dann handelt es sich zwar um Revision des ganzen primären Verhaltens, um eine Revision aber, welche bei der Wissensphase einsetzt und auf das Wissen sich bezieht, also um Reflexion.

Das reflektierende Denken kann sich im speziellen auf *jede Seite* des sich bildenden oder gebildeten Wissens beziehen, also sowohl auf die Objektwahrnehmung wie auf die Objektwertung, auf die Zielsetzung wie auf die Bestimmung des Weges — bzw. auf die Gebilde aller dieser Teilhandlungen. Es ist aber klar, daß sie im Grunde stets auf Aenderung des *ganzen* Wissens ausgehen muß, da ja Beschaffenheit und Wert des Objekts, Ziel und Weg gegenseitig voneinander abhängig sind. Auf jeden Fall gilt sie dem eigenen Wissen des Individuums, also seinem Verhalten bei der Bildung des Wissens — und dem *Inhalt* dieses Wissens nur sofern er von jenem Verhalten abhängig, sofern er also Gebilde ist. Nicht gilt daher die korrigierende Reflexion etwa dem Objekt selber, oder dem Wert als solchem, oder dem Zielobjekt. — sondern sie gilt dem Objekt wie es wahrgenommen, dem Wert wie er gesetzt, dem Ziel wie es vorgestellt ist, somit im Grunde immer der (primären) Wahrnehmung, Wertsetzung, Vorstellung. Durch die Handlung, die wir Reflexion nennen, soll und kann also z. B. nicht das Objekt der Primärhandlung geändert werden, sondern allein mein Wissen um dieses Objekt. Reflexion schafft nicht an den primären Objekten; durch Nachdenken wird kein Widerstand dieser Objekte überwunden. Trotzdem ist Reflexion schöpferisch, wie jede Handlung. Nur schafft sie *mich*, das Subjekt der primären Handlung, um, nicht ihr Objekt. Indirekt allerdings wird sie auch für das primäre Objekt bedeutsam, eben dadurch, daß sie mir ein anderes Wissen von ihm und daher meinem auf das Objekt gerichteten Handeln eine andere Wendung gibt.

Wie alles Handeln setzt die Reflexion ein Interesse voraus, ein Interesse, von dem aus das Wissen der Primärhandlung beanstandet wird. Sie setzt ein besonderes *Reflexionsinteresse*, ein Reflexionsmotiv voraus, das verschieden ist vom Motiv der primären Handlung. Und zwar muß es ein zentrales Interesse sein; denn nur unter zentraler Führung kommt Wissensbildung überhaupt zustande. Im übrigen

Digitized by Google

kann es von beliebiger Qualität sein. Insbesondere darf man nicht glauben, es könne nur ein „Wissensinteresse" oder gar nur ein „Interesse am Reflektieren als solchem" sein. Beides ist in gewissem, hier nicht näher auszuführendem Sinne möglich; wenn man auch nie vergessen darf, daß Wissen die Phase einer Handlung bedeutet und also zu ihrer inneren Konsequenz eine Tat hat (welche Tat allerdings wieder eine innere und z. B. eben eine neue Reflexion sein kann). Jedenfalls aber *braucht* das Reflexionsinteresse nicht von der eben angedeuteten Qualität oder Modifikation (Wissensinteresse) zu sein. Die Reflexion geht zwar immer auf ein (neues) Wissen aus; aber es ist nicht gesagt, daß dies Wissen in dem Sinne ihr Ziel sei, daß sie nur um seinetwillen unternommen wäre. Das sie leitende Interesse kann über das (neue) Wissen selbst hinausgehen und dieses Wissen von Anfang an nur als Durchgangsphase für eine Tat meinen, welche selber keine (neue) Wissenstat ist. Wesentlich für die Reflexion ist nur, daß sie auf neue Planbildung und zwar ausdrücklich in Korrektur des primären Planes ausgehe, mit allem was zum Plan gehört, wenn auch vielleicht mit spezieller Richtung auf einen besonderen „Bestandteil" davon.

Das Ziel der Reflexion, nämlich das neue Wissen um das alte (primäre) Objekt, darf nicht verwechselt werden mit demjenigen Wissen, welches *unter Umständen* im *Verlaufe* der Reflexionshandlung selber auftritt (also nicht erst als ihr Ziel oder Resultat), dann nämlich, wenn diese Handlung ihrerseits in eine Wissensphase eintritt. Dieses Vorkommen kompliziert die ganze Reflexion so, daß wir ihm eine kurze Beachtung schenken müssen. Die Reflexion ist eine Handlung, welche das Ich in seiner primären Wissensarbeit (samt deren Resultat) zum Objekte hat. Diese Handlung verläuft, wie jede andere, von einer Erlebnisphase („Spüren" des Objektes d. h. der partiell unbefriedigenden Primärhandlung bzw. ihres Wissens) über eine Gefühlsphase zu einer Tatphase, deren Resultat (Gebilde) das neue Wissen um das alte Objekt ist, falls nämlich die Revision gelingt, die Reflexion also den Charakter einer Normalhandlung hat. In diesem Verlauf *kann* nun zwischen Gefühls- und Endphase eine Wissensphase eingeschoben sein. Ihr spezielles Resultat wird ein *Plan* der ganzen (in der Reflexionsabsicht liegenden) Selbständerung, speziell der Aenderung des primären Wissens, sein, also eine Vorschau einerseits und eine (innere) Wahrnehmung und Wertung der ganzen Primärhandlung andererseits, speziell des primären Wissens — kurz: ein (sekundäres) *Wissen* um das (primäre) Wissen.

Dies Wissen um das eigene Wissen ist es, was leicht mit dem *Endziel*

Digitized by Google

der Reflexion, nämlich dem neuen Wissen um das *alte* Objekt verwechselt wird. So sehr, daß man geradezu glaubt, es — das Wissen um das (primäre) Wissen — sei das *Ziel* der Reflexion, mindestens: es gehöre dazu und mache den Charakter der Reflexion aus. Nun, daß es nicht das Ziel, sondern eventuell ein *Mittel* der (zweckmäßigen und erfolgreichen) Reflexion ist, das bedarf nach allem Gesagten wohl keines Nachweises mehr. Daß es aber nicht einmal notwendig zur Reflexion gehört, leuchtet vielleicht nicht so ohne weiteres ein. Und doch ist es so. Jede Handlung kann grundsätzlich ohne Wissensphase verlaufen; d. h. die *Vorstellung* des Zieles, des Weges, sowie das *Wissen* um das Objekt und seinen Wert gehört nicht notwendig dazu, und es wird an ihrer Richtung, also an ihrer wesentlichen funktionellen Bedeutung nichts geändert, wenn sie fehlen. So macht es auch für den Reflexionscharakter einer Handlung nichts aus, ob sie mit oder ohne Wissensphase verlaufe; auch wenn diese fehlt, bleibt sie eine sekundäre Handlung mit dem Ziel, das Wissen der primären zu revidieren. Und das ist durchaus möglich ohne *Wissen* dieses Wissens, also ohne Planphase der Reflexionshandlung. Es gibt eine innere Bearbeitung unseres (primären) Wissens auch ohne Wissen dieses Wissens. Wir nennen sie wohl „unbewußte Reflexion", oder wir sprechen von einer „Entwicklung" z. B. unseres Objektverstehens oder unserer Objektwertung, so als ob diese Entwicklung (die doch wohl eine Veränderung bedeutet) sozusagen „von selber" vor sich ginge. Es ist von vornherein klar, daß darin allemal innere Arbeit steckt. Was wir mit den obigen Ausdrücken bezeichnen, ist echte Reflexion (Wissensbearbeitung) *ohne Wissen* um ihr spezielles Objekt und ihr Ziel.

Erst recht nicht nötig für die Reflexionshandlung ist natürlich das Wissen um ihr *Subjekt* und seine Beschaffenheit, also um das Interesse, welches sich in der Reflexion auswirkt. Aber auch jenes andere, primäre Interesse braucht dem reflektierenden Individuum nicht bekannt zu sein (nicht in Wissensform gegenwärtig zu sein), aus welchem das primäre Wissen stammte. Alles derartige Wissen ist im Zusammenhang der Reflexion möglich, aber es ist nicht notwendig. Erst mit diesen negativen Bestimmungen scheint uns die Reflexionshandlung vollständig charakterisiert.

Wenn die Reflexionshandlung normal verläuft, das Reflexionsinteresse also vollständig siegt (was, wie wir wissen, für sie wie für jede Handlung in Wirklichkeit ausgeschlossen ist), so endigt sie mit einem inneren Gebilde, welches, im ganzen genommen, einen neuen *Plan* für die — nun allerdings in ihrem Interesse veränderte

Digitized by Google

und daher überhaupt anders gewordene — Primärhandlung darstellt. So wenigstens, wenn die Reflexion bei währender Primärhandlung erfolgte. Setzt sie erst nach deren Abschluß ein, so ist ihr Resultat der Plan einer neuen Handlung, welche eine „veränderte Wiederholung" und in diesem Sinne eine Revision der primären bedeutet.

Auf alle Fälle schließt der revidierte Plan wieder ein festgestelltes Objekt, einen ihm zugesprochenen Wert, ein vorgestelltes Ziel und einen ebenfalls mehr oder weniger bestimmt vorgestellten Weg ein. Es ist wichtig, nie zu vergessen, daß diese „Bestandteile" zusammengehören und daß einer ohne die andern nicht möglich ist, mag auch dieser oder jener der auf das Reflexionsresultat gerichteten *Beobachtung* (des Individuums selbst im Zusammenhang *neuer* Reflexion, oder eines fremden Beobachters) entgehen. Es gibt auch für die Reflexion keine Objektfeststellung ohne Wertung und ohne Zielsetzung, noch umgekehrt. Nur abstrahierend lassen sich, wie früher bei Betrachtung des primären Wissens, die Bestandteile herauslösen. Wir wollen beim „Objekt-Bestandteil", also der reflektierenden Objekt- und Objektwert-Bestimmung, bzw. ihren Resultaten, noch einen Moment verweilen, weil sich hier der Anlaß zur Klärung einiger neuer Handlungs- und insbesondere Reflexionsbegriffe bietet.

Die reflektierende Bearbeitung des primären Objektwissens gilt, wie wir sahen, dem dies Wissen produzierenden primären Interesse, gilt aber im besonderen dem Wissen selbst. So daß bei Anlaß primärer Objektbestimmung eine neue Objektbestimmung gesucht wird. Für diese *Bearbeitung* des primären Wissens ist dies Wissen selbst das *Material*, wie wir sagen. Wir wissen ferner, daß die Reflexion sich zwar durch das primäre Wissen hindurch auf das alte Objekt dieses Wissens bezieht, daß sie aber nicht eine neue Bearbeitung dieses primären Objekts, sondern eine Bearbeitung des *Wissens* um dieses Objekt bedeutet. Anders ausgedrückt: Reflexion ist keine zweite Primärhandlung gegen das alte Objekt, sondern eine sekundäre Handlung gegen das (primäre) wissende Subjekt, sie ist *Rechenschaft* über das Wissen dieses Subjekts. Darum erfolgt während der Reflexion auch keine neue Wahrnehmung noch Wertung des primären Objekts, sondern allenfalls eine Wahrnehmung (und wissende Wertung) des primären Wissens. Und das Resultat der Reflexion ist zwar ein neues Wissen um das alte Objekt, aber nicht ein an ihm direkt gewonnenes Wahrnehmungswissen, sondern ein durch Bearbeitung des primären Wissensmaterials gewonnenes *Reflexionswissen*. Das Ergebnis der Reflexion mit Bezug auf das primäre Objekt

Digitized by Google

ist also nicht ein neuer Wahrnehmungsinhalt, der dies Objekt beträfe, sondern ein *Denk*-(Reflexions-)Inhalt, der dies Objekt meint und der an die Stelle des Wahrnehmungsinhalts getreten ist. Wir nennen dies Ergebnis der Reflexion, welches das Objekt in seiner Beschaffenheit und andererseits in seinem Wert meint und doch nicht das wahrgenommene Objekt enthält, den *Begriff* des (so und so beschaffenen, mit dem und dem Wert versehenen) Objekts. Der *Inhalt* des Begriffs ist das Objekt, welches primär wahrgenommen war, nun aber, auf Grund der Reflexion, *begriffen* („gedacht") ist. Die Objektbegriffe lassen sich nach dem Gesagten scheiden in Beschaffenheits- und Wertbegriffe; das „Objekt selbst", als gedachter Träger von Beschaffenheit und Wert, ist natürlich in jedem dieser Begriffe impliziert. Der Begriffs-*Charakter* eines Wissensinhalts aber ist nichts anderes als die Signatur, die er daher trägt, daß er Inhalt eines *Reflexions*-Wissens und nicht eines primären (Wahrnehmungs- oder Anschauungs-)Wissens ist. Begriffliches Wissen ist sozusagen potenziertes (durch Bearbeitung anderen Wissens gewonnenes) Wissen.

Das Begriffsobjekt ist, wie man ohne weiteres sieht, „dasselbe" wie das Wahrnehmungsobjekt. Aber einmal ist es nun in Begriffsform und nicht in Wahrnehmungsform gegenwärtig, und sodann muß es auch inhaltlich vom Wahrnehmungsobjekt differieren, da ja die reflektierende Bearbeitung dazwischen liegt. Die Differenz kann allerdings größer oder kleiner sein, je nach dem Unterschied des Reflexionsinteresses zum primären Interesse. Im übrigen muß es einer spezielleren Psychologie des Wissens überlassen bleiben, das nähere Verhältnis des Reflexionswissens zum primären Wissen zu beschreiben. Dort müßte dann auch beachtet werden, daß es nicht nur Beschaffenheits- und Wertbegriffe, sondern auch Ziel- und Wegbegriffe (kurz: Phantasiebegriffe bzw. begriffliche Phantasien) gibt; wir treten darauf nicht ein, da es sich hier nur darum handelte, überhaupt den Begriff des „Begriffs" einzuführen, was am einfachsten am Objektbegriff geschehen konnte.

Dem Begriff im allgemeinsten Sinne des Wortes, wie wir ihn bisher meinten, stehen verschiedene engere Bedeutungen des Terminus gegenüber, von denen wir nur beispielsweise, und ohne näher auf die freilich für die Erkenntnispsychologie wichtigen Zusammenhänge einzugehen, zwei erwähnen wollen. Da ist zunächst der *synthetische* Begriff. Er ist ein Spezialfall des Begriffs und entsteht dann, wenn die reflektierende Bearbeitung des primären Materials sich auf verschiedene Wahrnehmungen bezieht oder wenn sie (die

Digitized by Google

Bearbeitung) in bestimmter Reflexionsabsicht überhaupt mehrere Wahrnehmungsobjekte oder doch mehrere wahrgenommene Beschaffenheiten eines primären Objekts in Eins zusammenfaßt. Wieder ein besonderer Fall des synthetischen Begriffs ist der *Sammelbegriff* oder generalisierende Begriff; er wird, wie andererseits der synthetische, oft genug mit dem Begriff überhaupt verwechselt. — Die spezielle Art der Reflexion, welche zu synthetischen Begriffen führt, geht durch *Vergleichung* des primären Materials und spielt beim Aufbau der *Erfahrung* aus den Wahrnehmungen bzw. den primären Objektsetzungen die entscheidende Rolle. Erfahrung ist reflektierende Synthese auf Grund primären Materials.

Der zweite Spezialfall des Begriffs ist der *wissenschaftliche* Begriff. Er kommt zustande, wenn das Reflexionsinteresse von besonderer qualitativer Beschaffenheit ist. Wenn es nämlich das Interesse „richtiger Erkenntnis" oder kurz der *Erkenntnis* überhaupt ist, im Sinne der Beschaffenheits- oder der Werterkenntnis. Er ist von derselben allgemeinen Art wie jeder andere Begriff auch und unterscheidet sich nur durch das besondere, die Reflexion leitende Interesse. — Uebrigens kann auch der wissenschaftliche Begriff zugleich ein synthetischer oder ein generalisierender Begriff sein; mindestens die Bildung synthetischer Begriffe ist für das wissenschaftliche Interesse geradezu charakteristisch, wenn es sich auch nicht darin erschöpft.

Vom Begriff des Begriffs aus würden die übrigen Reflexionsbegriffe ihren psychologischen Platz erhalten, vor allem jener Begriff des Reflexions-*Urteils* oder derjenige des „tertiären" Urteils, das Reflexionsbegriffe „verbindet". Wir können aber auch darauf hier nicht eingehen. Aus dem gleichen Grunde der Beschränkung auf die Elemente wollen wir auch auf die Frage der *Erinnerung*, der *Reproduktion*, des *Gedächtnisses* hier nicht eintreten, obschon diese Begriffe ebenfalls formale Handlungsbegriffe sind. Die Grenze zwischen allgemeiner oder elementarer und spezieller Psychologie muß irgendwo gezogen werden, und die eben genannte Frage könnte nicht gründlich erörtert werden ohne Einblick in spezielle Vorkommnisse gerade des inneren Handelns. Eine Seite der Frage wird übrigens im Zusammenhang des 3. Kapitels berührt werden müssen.

Die Reflexion ist ein Spezialfall des inneren Handelns, welcher sich am besten im Anschluß an die Planbildung der inneren Hand-

Digitized by Google

lung überhaupt beschreiben ließ. Sie kommt nur dort vor, wo die primäre Handlung eine Wissensphase besitzt. Ein Wesen, welches Objekt und Ziel seines Handelns zwar zu „haben" aber nicht zu *wissen* imstande wäre, besäße auch keine Reflexion. Für den Menschen ist die *Fähigkeit* des Wissens (der Planbildung) charakteristisch. Die typisch menschliche Handlung läßt darum auch die Möglichkeit der Reflexion zu.

Nun haben wir bisher eigentlich immer von der *Normalhandlung* gesprochen, d. h. von derjenigen, welche ihr Ziel erreicht, ihr Objekt also interessegemäß verändert. Das wirkliche Handeln wird nie genau dem Typus entsprechen; den allgemeinen Grund dafür haben wir mehrfach erwähnt. Doch gibt es Handlungen, welche *annähernd* den Normalcharakter besitzen. Andere aber gelangen nicht bis an ihr normales Ende; sie erreichen ihr Ziel nicht und bleiben insofern *unvollständig*. Dahin gehören diejenigen, deren Energie zur Ueberwindung des Objektwiderstandes nicht ausreicht, weil sie von Anfang an relativ gering war im Verhältnis zur Energie des wirksamen Objekts. Es ist aber auch möglich, daß eine anfänglich ausreichende Energie im Laufe der Handlung selber nachläßt, sei es infolge der „Ermüdung" (im Sinne des Energieverbrauchs während der inneren oder äußeren Arbeit), sei es darum, weil während des Handelns das Individuum sich durch andere innere oder äußere Einflüsse so verändert, daß das ursprüngliche Interesse seine volle Energie nicht bis zum Ende behält. Es ist endlich der Fall möglich, daß die Handlung unzweckmäßig durchgeführt wird und deshalb nicht zum normalen Abschlusse gelangt. Der Grund dafür kann an verschiedenen Orten liegen. Vielleicht ist schon die empfangende Peripherie (im Falle äußerer Handlung) den Reizmöglichkeiten nur mangelhaft angepaßt; vielleicht ist die innere Organisation des Individuums im Moment oder dauernd so „schlecht" (wir wissen, daß sie in allen Fällen nur eine *relative* Organisation ist), daß die Gefühlsreaktion „die Sache nicht trifft". Weitere Möglichkeiten der Verfehlung des Zieles, auch wenn dieses gefühlsmäßig der Situation des Subjekts gegenüber dem Objekt entspräche, liegen in der möglichen Inadäquatheit des Plans im Verhältnis zum Gefühl, so daß unter Umständen erst in der Wissensphase der Grund der relativen Erfolglosigkeit gelegt wird. Endlich aber kann die motorische Peripherie (wieder im Falle äußerer Handlung) der Umwelt nur mangelhaft angepaßt sein, so daß aus motorischer „Ungeschicklichkeit" der Erfolg ausbleibt, auch wenn die Energie an sich ausreichend wäre und alle übrigen Bedingungen (in den Vorphasen) erfüllt wären.

Digitized by Google

In allen diesen Fällen charakterisiert sich die Unvollständigkeit der Handlung näher als relative Erfolglosigkeit. Es gibt aber daneben eine Unvollständigkeit im besonderen Sinne. Wir verstehen unter unvollständigen Handlungen in diesem engern Sinne alle diejenigen, die überhaupt nicht zum Ende (d. h. zur — irgendwelchen — Veränderung des Objekts) gelangen. Man kann sie auch als abgebrochene oder unvollendete bezeichnen. Wenn die Handlung eines organisierten Individuums eine Serie von Einzelschritten ist, also einen zeitlichen Verlauf hat, so ist es möglich, daß bei währender Handlung *andere* Interessen in den Vordergrund treten und die individuelle Energie an sich reißen. Interessen, die sich entweder auf das gleiche Objekt oder auf ein anderes richten. Dann wird die erste Handlung durch andere durchkreuzt und gelangt unter Umständen überhaupt nicht über die Gefühls- oder über die Wissensphase hinaus. In dem komplizierten Gewebe des individuellen Lebens sind solche Fälle häufig genug; wenn sich auch schwer feststellen läßt, ob die Handlung auf diese Weise eigentlich abgebrochen oder nur mit so geringer Energie (vgl. oben) zu Ende geführt wird, daß ihre letzten Phasen sich der Beobachtung entziehen. Im ersten Fall würde das Interesse während der Handlung durch ein anderes ersetzt, im zweiten Fall würde es nur geschwächt.

Schwerer zu durchschauen sind diejenigen Handlungen, die den *Anschein* der Unvollständigkeit tragen, ohne unvollständig im engeren Sinne zu sein. Dahin gehören vor allem die verzögerten und die „aufgeschobenen" Handlungen. Es ist möglich, daß im Verlauf einer begonnenen Aktion ein andersartiges Interesse sich einstellt, das zu seiner Befriedigung rasche Durchsetzung im Handeln verlangt. Dann schiebt sich diese neue Handlung vor dem Ende der ersten ein, die Energie des Individuums vorläufig absorbierend. Dauert die Unterbrechung längere Zeit, so verzögert sich die erste Handlung so, daß für den Beobachter, vielleicht für das sich beobachtende Individuum selbst, der Anschein entsteht, sie sei abgebrochen, und daß die später folgende Fortsetzung nicht als Fortsetzung, sondern als neue Handlung erscheint. Streng genommen wird sie das übrigens auch sein, wenn man bedenkt, daß in der Zwischenzeit eine (relative) Richtungsänderung eingetreten sein muß. Sie darf trotzdem als Fortsetzung bezeichnet werden, sofern diese Aenderung relativ gering ist. — Verwandt ist die aufgeschobene Handlung. Der Ausdruck ist indessen schief. Denn nicht die Handlung, sondern die zentrifugale Auswirkung,

Digitized by Google

vielleicht auch nur die Endphase der Tat, ist aufgeschoben. Eine als ganze „aufgeschobene" Handlung wäre eben insofern, d. h. bevor sie dann einsetzt, keine Handlung. Im übrigen gilt von ihr das gleiche wie von der verzögerten, nur daß die Verzögerung hier schon im Gefühl oder in der Planphase *vorgesehen* war und insofern selber zur Absicht gehört.

Sind dies die einfachsten Fälle *scheinbar* unvollständigen Handelns, weil der Schein hier leicht aufzuklären ist, so gibt es nun andere, die der Erklärung mehr Schwierigkeiten bieten. Es sind diejenigen, denen einzelne Phasen zu fehlen scheinen, ohne daß man von Abbruch oder von bloßem Aufschub reden könnte. Es zählen in diese Gruppe *nicht* diejenigen, denen die *Wissensphase* fehlt. Denn diese Phase gehört überhaupt nicht zur „vollständigen" Handlung, d. h. zu derjenigen, die im günstigen Falle annähernd Normalhandlung sein kann. Wir haben immer wieder hervorgehoben und werden im 3. Kap. darüber Näheres sagen: daß eine Handlung ihren normalen Verlauf nehmen kann *ohne* Planbildung, und daß auch für das menschliche Handeln die Wissensbildung durchaus nicht „notwendig" ist. Fehlt also die wissende Feststellung des Objekts oder des Zieles, so ist die Handlung darum nicht unvollständig gegenüber dem Normaltypus. *Scheint* sie zu fehlen — es gibt solche Fälle, da sie der Beobachtung entgeht, besonders wenn das Wissen an und für sich sehr unbestimmt bleibt —, so ist die Behauptung ihres Fehlens zwar falsch, aber sie schließt nicht die Behauptung der Unvollständigkeit des Handelns ein.

Wir aber wollen von den Fällen sprechen, in denen diese Unvollständigkeit im Sinne des Fehlens „notwendiger" (für die Normalhandlung in unserem Sinne notwendiger) Phasen behauptet wird. Und zwar unter Ausschluß der bereits besprochenen Vorkommnisse des Abbruchs oder Aufschubs. Wird das Fehlen der zentrifugalen Phase als ganzer (samt dem Wissen) oder in ihrem motorischen Endabschnitt behauptet, so *kann* diese Behauptung richtig sein. Dann aber handelt es sich nach unserer Darlegung jedesmal um einen Abbruch, d. h. um eine Aktion, die nicht zu ihrem normalen Ende geführt ist. Nun wird aber im Widerspruch hiezu gelegentlich das Fehlen der Tatphase behauptet, ohne daß damit gesagt werden will, die Handlung sei abgebrochen. Mit andern Worten: es wird behauptet, es gebe Normalhandlungen (zu ihrem Ende geführte Handlungen) *ohne* Tatphase. Man meint damit speziell solche, die *ihr Ziel* nicht in der Tat, also in der Umwandlung des Objekts verfolgten, sondern denen allein das *Wissen* um das Objekt

Digitized by Google

oder gar nur das *Gefühl* Ziel wäre. Dieser Behauptung müssen wir etwas eindringender nachgehen.

Es gibt zweifellos Handlungen, die zunächst so aussehen, wie die Behauptung sagt. Wenn man aber begriffen hat, was Handlung heißt und welches ihr „Sinn" ist, wird man von vornherein sicher sein, daß es sich um Beobachtungstäuschungen handeln muß. Man muß sich nur die Situation klarmachen. Ein Subjekt ist durch das (innere oder äußere) Objekt „gereizt". Es reagiert darauf kraft seines eigenen Interesses, das dem des Objekts relativ widerspricht. Das ist die Voraussetzung; ohne sie kommt überhaupt keine Handlung zustande. Dann aber ist die notwendige Konsequenz die, daß das Subjektinteresse dasjenige des Objekts in gewisser Weise und in bestimmtem Maße beeinflußt, das Objekt also *ändert* (falls die Handlung nicht abgebrochen wird). Die Objektbeeinflussung (Bearbeitung) liegt also in der Konsequenz jeder überhaupt zustandekommenden Handlung. Diese Bearbeitung aber geschieht nicht durch das Gefühl noch durch das Wissen um das Objekt oder um das Ziel, sondern allein durch die Tat. Also liegt die Tat in der Konsequenz der begonnenen Handlung, und ihr *Ziel* ist jedesmal das veränderte Objekt. Nicht das Gefühl oder das Wissen (Plan) kann Ziel sein, weil das dem Sinne des „Erregtseins", von dem die Handlung ausgeht, widerspräche.

Es ist aber lehrreich, die Entstehung des gegenteiligen *Scheins* zu erklären. Zunächst ist es möglich, daß eine bis zum Gefühl oder zum Wissen gediehene Handlung unterbrochen, durchkreuzt, überhaupt abgebrochen wird, ohne daß die „Gründe" dieses Abbruchs vom Individuum selbst oder vom fremden Beobachter *bemerkt* würden. Dann scheint es, als ob die Handlung „ohne Grund" dort stehengeblieben sei, d. h. ohne einen nicht in ihr selber liegenden Anlaß. Es scheint also, als habe sie (bzw. das Individuum) überhaupt nicht weiter als bis dahin kommen „wollen". Nicht selten hat das Individuum hinterher ein Interesse daran, diesen Anschein vor sich oder vor anderen zu erwecken, wovon der Fuchs mit den Trauben ein Beispiel ist. Die letzte Phase vor dem Abbruch, also das „faktische Ende" der Handlung, erscheint dann als ihr Ziel, weil dieses selbst nun nicht mehr verfolgt wird.

Aber es gibt kompliziertere Fälle. Einer davon ist derjenige der *Reflexion*. Sie ist eine Handlung, die doch offenbar im *Wissen* ihr Ziel hat. Gewiß, aber nicht im primären Wissen, sondern im Reflexionswissen. M. a. W.: das Wissen, welches das *Ziel* der Reflexion bildet, wird durch die Reflexion *geschaffen*, als ihr Resultat, das sie

Digitized by Google

erreicht durch Veränderung ihres Objekts, nämlich des wissenden Individuums selbst. Der Reflexion fehlt also keineswegs die Tatphase; die „Herstellung" des Reflexionswissens ist gerade ihre Tat. Sie hat (unter Umständen) auch ihre Wissensphase; wir haben aber früher schon betont, daß diese (das Wissen um das primäre Wissen) durchaus nicht zu verwechseln sei mit *dem* Wissen, das erst geschaffen wird durch die Tatphase der Reflexion und also über jene Wissensphase hinaus. Das Zielwissen der Reflexion ist also gar nicht *das* Wissen, das als Phasengebilde *während* der Reflexion entsteht; es entsteht erst durch die Reflexions-*Tat* und hat den Charakter des veränderten Objekts. So daß das Ziel hier ebenfalls das veränderte Objekt ist und nicht das Wissen um das Objekt. Man muß nur daran denken, daß das Objekt hier ein *inneres* ist, nämlich das Individuum in seinem primären Wissen. So findet die Reflexion keineswegs mit *ihrer* Wissensphase ihren gewollten (normalen) Abschluß, sondern geht über sie hinaus zur Tat, zur Veränderung des Objekts. — Das alles gilt sogar abgesehen davon, daß dies durch Tat *geschaffene* Wissen (das Ziel der Reflexion) seinerseits dann erst wieder über sich hinausweist und, wenn nicht andere Interessen sich einschieben, seine Tatauswirkung hat.

Es ist begreiflich, daß überhaupt gerade gewisse *innere* Handlungen Anlaß zu der Täuschung geben, die Tatphase gehöre nicht notwendig zur in sich vollendeten Handlung. Man verwechselt eben leicht Tat mit *äußerer* Tat, Objektbearbeitung mit Bearbeitung eines äußeren Objekts. Im Falle der Reflexion übersah man, daß das primäre Wissen (resp. das primär wissende Individuum) auch ein Objekt ist, das bearbeitet werden konnte und bearbeitet wurde, bis es die gewünschte Beschaffenheit hatte: die Beschaffenheit bestand darin, daß es nun anders als früher *wußte*. — Ein anderer typischer Fall ist der der *Identifikationshandlung*. Wenn das Subjekt einem äußeren Objekt gegenübersteht und seine Handlung bis zum Beginn der Wissensphase gediehen ist, so will in dieser Phase der Handelnde das Objekt *verstehen*. Wir wissen, daß unter Umständen dies Verstehen zunächst relativ unbestimmt ist. Größere Bestimmtheit kann erreicht werden im Laufe der Wissensarbeit selber durch Verstärkung der absoluten Urteilsenergie, oder mit Hilfe einer eingeschobenen Sonderhandlung: es ist möglich, daß das Individuum, eben zum Zwecke besseren Verstehens, versuche, sich selber dem Objekt bzw. seinem Interesse mehr anzugleichen, sich mit ihm besser zu identifizieren, wodurch dann eine größere *relative* Energie des Urteils erreicht würde. (Ueber die Möglich-

Digitized by Google

keiten und die Mittel solcher absichtlichen Identifikation müßte eine speziellere Psychologie Auskunft geben.) Eine zu diesem Zweck unternommene innere Anstrengung nennen wir Identifikationshandlung. Sie hätte hier den Charakter einer Zwischenhandlung, welche die primäre unterbricht, um sie nach besserem Verständnis des Objekts — allerdings als relativ veränderte — weitergehen zu lassen. Diese Identifikationshandlung *ist* zwar als solche nicht Verstehen, aber sie steht im Dienste des Verstehens. Deshalb sieht es so aus, als ob ihr *Ziel* ein (besseres) *Wissen*, nämlich Verstehen wäre. Das ist aber ungenau. Das Ziel der Angleichungshandlung ist das (mehr) angeglichene Subjekt, d. h. ich selber in größerer „Verwandtschaft" zum (äußeren) Objekt. Also nicht ein Wissen, sondern ein „Sein" des Individuums, als des Objekts der *innern* (Identifikations-)Handlung. Aus diesem veränderten Sein *folgt* allerdings ein (neues) Wissen, eben das bessere Verständnis. Allein dieses selbst ist nicht Ziel, sondern Phase der nun mit besonderem Verständnis für das Objekt weitergehenden Handlung gegen dieses *Objekt*, so daß auch die Identifikationshandlung, obwohl sie auf ein neues Verstehen (Wissen) ausgeht, in keiner Weise ein Beispiel dafür ist, daß einer in sich zu Ende gekommenen Handlung die Tatphase — über das Wissen hinaus — fehlen könne.

Es gibt aber noch eine etwas andere Art der Identifikationshandlung. Sie steht nicht im speziellen Zusammenhang des (besseren) Verstehens, aber auch sie scheint zunächst die hier bekämpfte Ansicht zu bestätigen, daß es ein Handeln gebe, welches nicht die Objektbearbeitung zum Ziele hätte, sondern seinen normalen Abschluß *vor* der Tatphase fände. Vorausgesetzt ist wieder ein fremdes Objekt. Soll eine Handlung überhaupt zustandekommen, die sich auf dies Objekt bezieht, so muß das Objektinteresse in relativem Gegensatz zum Subjektinteresse stehen und so rezipiert sein. Und zwar zentral rezipiert sein, da sonst die definitive Richtung oder Einstellung des Subjekts zum Objekt nicht gefunden ist, der Vorgang also erst vorbereitende Phase, aber nicht Handlung mit Bezug auf das Objekt sein kann. Folglich gehört ein partiell negatives Gefühl zu jeder Handlung, und in diesem Gefühl steckt die Absicht der (relativen) Veränderung des Objekts. Allein es ist möglich, daß, bevor die zentrifugale Phase beschritten wird, das Individuum von einem stärker hervortretenden *andern* Interesse aus sich gegen sein eigenes Gefühl, gerade sofern es negativ ist, wendet, in der Absicht, es zum rein positiven umzugestalten, *ohne* das Objekt entsprechend zu verändern. Es setzt dann eine

Digitized by Google

sekundäre, innere Handlung ein, eine Revision des eigenen Gefühls. Das Ziel dieser Handlung ist eine Selbstveränderung im Sinne der *Angleichung* an das Objektinteresse; denn nur so kann die negative Reaktion *ohne* Objektänderung aufgehoben werden. Man sieht, daß wieder eine Identifikationshandlung vorliegt, die nur diesmal beim Gefühl und nicht erst beim Verstehen einsetzt. Diese Handlung hat zum Ziel ein verändertes Gefühl und nicht ein verändertes *primäres* Objekt. Gewiß. Allein sie *ist* auch gar nicht jene primäre Handlung, sondern eine neue, sekundäre. Und die erste Handlung findet nicht ihren normalen Abschluß im (veränderten) Gefühl, sondern sie wird überhaupt *abgebrochen*, und das veränderte Gefühl (das ja im angenommenen Idealfall rein positiv wäre) würde auch keine Fortsetzung gestatten. (Faktisch wird, da das ideale Ziel der Identifikationshandlung nicht erreicht werden kann, doch eine Art von Fortsetzung folgen, freilich in abgeänderter Richtung.) Es fehlt also in dieser *primären* Handlung nicht die Tatphase in der Weise, daß sie *vor* dieser Phase ihren *Abschluß* fände; sondern sie findet überhaupt keinen Abschluß, sie bleibt unvollendet. — Die sekundäre Handlung aber hat allerdings das veränderte Gefühl zum Ziele und nicht das veränderte äußere Objekt. Sie *bezieht* sich aber auch nicht direkt auf dieses, sondern ist eine innere Handlung. Ihr fehlt die Tatphase überhaupt nicht, sondern sie besteht gerade in der (inneren) Veränderung der eigenen Einstellung zum äußeren Objekt; diese Veränderung kommt nur durch Tat zustande, und das Ergebnis erst der Tat ist das veränderte Gefühl. Auch sie ändert *ihr* Objekt, nämlich das eigene Ich. Sie schließt nicht mit *ihrem* Gefühl ab. Diese *ihre* Gefühlsphase ist die zentrale Reaktion auf das eigene (bis zum *primären* Gefühl gediehene) Verhalten gegen das Objekt. Darin findet sie nicht ihren Abschluß, sondern sie geht gerade weiter zur Tat, zur *Produktion* des *veränderten* Gefühls. Auch hier kann der gegenteilige Schein nur durch Verwechslung von äußerem Objekt und Objekt überhaupt entstehen.

Wir haben so zwei Arten der Identifikationshandlung kennengelernt, die sich nur dadurch unterscheiden, daß die eine bei Anlaß der Wissensphase, die andere schon bei Anlaß der Gefühlsphase der Primärhandlung einsetzt. Ihre verschiedenen Ziele (verändertes Gefühl, verändertes Verstehen) ergeben sich daraus. Aber gibt es nicht auch eine Angleichungshandlung gegenüber dem fremden Objekt, die vom *Anfang* des „Zusammentreffens" an einsetzt, und ist nicht gerade sie deutlich eine Fremdobjekthandlung, die nicht auf Aenderung des Objekts ausgeht, also keine Tat enthält, sondern

Digitized by Google

mit dem (positiven) Gefühl, der rein positiven *Einstellung* zum Objekt, ihren normalen, gewollten Abschluß findet? Als Beispiel einer scheinbar so beschaffenen Handlung mag das Vorkommnis dienen, daß ein Verliebter „von vornherein" bestrebt ist, sein eigenes Interesse dem der geliebten Person anzugleichen. Allein man möge sich nicht täuschen. Die Tatsache schon, daß überhaupt eine Identifikationshandlung *einsetzt*, beweist, daß ein (relativer) Gegensatz *gespürt* war, und zwar zentral, in Form des Gefühls. Wäre er nicht gespürt, so käme es zu keiner Reaktion und auch zu keiner Angleichung. *Wenn* eine solche, auch nur als „Bestreben", d. h. in ihrem Anfang, vorhanden ist, so wurde sie als nötig gefühlt. Also ist sie eine sekundäre Handlung, welche ein partiell negatives Objektgefühl voraussetzt. Dies primäre Gefühl aber ist bereits eine Reaktion auf das Objekt, welche ihrem *Sinne*, d. h. ihrer Konsequenz nach zu einer partiellen Aenderung des *Objekts* führen müßte, — wenn eben diese Handlung nicht durch das Bestreben der Identifikation durch *innere* Veränderung *unterbrochen* würde. „Von vornherein" ist überhaupt kein Angleichsbestreben in Gestalt der Handlung da; sondern entweder ist völlige Uebereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt da (was natürlich in Wirklichkeit nicht vorkommt), und dann gibt es überhaupt keine Handlung; oder es ist die Voraussetzung einer Handlung gegeben, dann aber liegt sie in einem partiell negativen Gefühl. — Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß das Subjekt nicht „von vornherein" ein *Interesse* der Angleichung an irgendein Objekt haben könne (vgl. 2. Teil, „Trieb"). Soll aber aus diesem Interesse eine auf jenes Objekt bezogene oder von ihm angeregte *Handlung* stammen, so setzt sie eine *gespürte* (gefühlte) Nichtgleichheit voraus, ist also sekundär mit Bezug auf diese erste Reaktion. Daß Etwas für mich überhaupt (Handlungs-)Objekt *wird*, ist nur möglich auf Grund eines gefühlten relativen Interessengegensatzes. „Von vornherein" ist also nicht eine Identifikationshandlung, sondern eine Handlung mit der relativen Tendenz der Objektveränderung da, — die freilich beim Gefühl abgebrochen werden und einer Identifikationshandlung Platz machen kann. Die vermeintlich von Anfang an einsetzende Angleichshandlung, von der wir ausgingen, erweist sich also als eine sekundäre, später einsetzende, und von diesem Typus haben wir bereits gesprochen. — Nebenbei und als Nachtrag: aus dem partiell negativen Objektgefühl braucht nicht eine Handlung im Sinne der Objektveränderung zu *stammen*, sondern es *kann* eine „Subjektveränderung" daraus hervorgehen; allein jenes partiell negative

Digitized by Google

Gefühl *ist* schon Bestandteil einer Reaktion, in deren Interesse ein (partiell) *anderes* Objekt liegt, die also ihrer Tendenz nach auf Objektänderung gerichtet ist. Wäre eine auf Bearbeitung des fremden Objekts tendierende Reaktion nicht vorhanden, so wäre für das Subjekt kein (fremdes) *Objekt*, also überhaupt keine Reaktion vorhanden; Reaktion ist „*Gegenhandlung*" gegen das Objekt.

An diesen Beispielen, die am meisten Anlaß zu dem angedeuteten Irrtum geben, dürfte zur Genüge gezeigt sein, daß eine Handlung nicht vor der (vollendeten) Tatphase ihren normalen (gewollten) Abschluß finden kann, nicht im Wissen und nicht im Gefühl. Fehlt also irgendwo wirklich die Tatphase, dann ist die Handlung *abgebrochen*, verstümmelt. — Daß aber der normale Abschluß nicht *vor dem Gefühl* liegen kann, so daß der Handlung das Gefühl fehlte, das bedarf wohl keiner weiteren Begründung, nachdem so oft darauf aufmerksam gemacht worden ist, daß erst im Gefühl die Handlung als solche ihre Richtung erhält. Es geht daraus hervor, daß nicht nur zu einer normalen, sondern zu *jeder* Handlung die zentrale Reaktion, das Gefühl, gehört. Jene zentripetale Vor-Gefühlsphase ist keine Handlung, sondern, wenigstens mit Bezug auf *das* Objekt, dem die Reaktion gilt, eine Handlungsphase. So kann eine Handlung auch nie vor dem Gefühl ihren gewollten Abschluß finden, weil, was sie will, erst im Gefühle selber geboren wird. Aber auch in der Weise kann einer Handlung das (auf ihr Objekt bezogene) Gefühl nicht fehlen, daß sie aus der zentripetalen Phase unter „Ueberspringen" der Gefühlsphase sogleich in die zentrifugale Auswirkung überginge. Der zentripetale Vorgang ist ja von Anfang an auf „Erzeugung" des Gefühls gerichtet und ist nichts anderes als die Herstellung dieser zentralen Reaktion. Und die zentrifugale Phase ist zentrifugal, sofern sie von der zentralen Reaktion, dem Gefühl, ausgeht. Alle scheinbar „gefühllosen" Handlungen müssen ungenügend beobachtet sein. Die Gefühlsreaktion kann von geringer Stärke sein, so daß sie der Beobachtung leicht entgeht. Oder das Ganze kann so rasch verlaufen, daß die genetischen Bestandteile überhaupt nicht auseinandergehalten werden können. Das letztere dürfte dort der Fall sein, vielleicht in Verbindung mit dem ersteren, wo man von *Reflex* spricht. Es ist möglich, daß hier die zentrale Organisation kaum „berührt", also nur in geringem Maße affiziert wird, vielleicht infolge von erworbenen oder vererbten „Gewohnheiten". Daß sie *gänzlich* unberührt bleibe, ist im organischen Individuum ausgeschlossen. Man darf nur das Zentrum nicht etwa mit dem Wissenszentrum verwechseln.

Digitized by Google

Außer den im Verhältnis zum Normaltypus wirklich oder scheinbar unvollständigen Handlungen müßte eine ausgeführte Psychologie der Handlungsform eine Menge von anderen Spezialfällen untersuchen, auf welche wir hier, wo wir es nur mit den allgemeinen formalen Handlungsbegriffen zu tun haben, nicht eintreten wollen. Es kämen in erster Linie die mannigfachen Arten der *erweiterten* Handlung in Betracht; einige Fälle von Erweiterung durch Zwischenhandlungen sind bereits gelegentlich erwähnt worden. Alle übrigen ließen sich unschwer dem bisher gewonnenen Bilde der Handlung einfügen, ohne daß zu ihrer Erklärung neue formale Hauptbegriffe nötig wären. — Dasselbe gilt aber auch von allen sogenannten *abnormen* Handlungen, angefangen von denen, die im Zusammenhange des sogenannten Normallebens vorkommen (Handlungen mit Wahrnehmungstäuschung, Illusion, Halluzination; Traum; Handlung unter Suggestion, hypnotische und hypnoide Vorgänge) über das neurotische Handeln (Fehlhandlung, Zwang usw.) bis zu den eigentlich pathologischen Formen, wozu wir wohl auch die sogenannte „hysterische Konversion" und das den beglaubigten okkulten Vorgängen zugrundeliegende Verhalten sogenannter Medien rechnen dürfen. Eine spezialisierte Handlungs-Psychologie würde zeigen können, daß überall die *Form* des Handelns dieselbe ist, die wir kennen, mit Modifikationen im einzelnen, die z. T. auf Besonderheiten der ererbten oder gewordenen Organisation beruhen, — und daß sehr vieles von dem, was wir als „abnorm" bezeichnen, überhaupt nicht die Form, sondern den *Inhalt* der Handlungen betrifft: die Qualität der besonderen, „abnormen" *Interessen*, die in ihnen wirksam sind.

Auf das alles, wie gesagt, wollen wir an dieser Stelle nicht näher eingehen. Zwei Besonderheiten allgemeinerer Art, die zugleich im sogenannten abnormen Verhalten eine bedeutende Rolle spielen, werden im Zusammenhang des 3. Kapitels zur Sprache kommen: die „*unbewußte* Handlung" und der „*physiologische* Vorgang". Dagegen soll hier zum Schlusse noch eine Handlungsform ihre Aufklärung finden, die bei oberflächlicher Betrachtung geeignet erscheint, die ganze bisher entwickelte Auffassung in Frage zu stellen: die *Ausdruckshandlung* oder, wie man sie nach der sinnlichen Apparenz ihrer motorischen Endphase zu nennen pflegt: die Ausdrucksbewegung.

Man hat sich zunächst zu vergegenwärtigen, daß jede *äußere* Handlung, sofern sie nicht vor ihrem normalen Ende abgebrochen wird, ihre Ausdrucksphase besitzt: die motorisch-periphere Endphase, den

Digitized by Google

unmittelbaren „Angriff" auf das äußere Objekt. Diese Phase ist im Wortsinne Ausdrucksbewegung, Ausdruck („Druck" nach außen hin) des in der Handlung waltenden Interesses. Aber eben als Ausdrucks-*Phase* ist sie nicht Ausdrucks-*Handlung* in irgendeinem besonderen Sinne. Eine solche Handlung liegt nur dort vor, wo das Individuum das *Ziel* in einem Ausdruck sieht, wo also die ganze Handlung auf diesen Ausdruck als „Selbstzweck" angelegt ist und nicht auf Bearbeitung eines äußeren Objekts durch das *Mittel* der peripheren Bewegung. So daß die Handlung, die man als Ausdruckshandlung im eigentlichen Sinne bezeichnet, überhaupt nicht eine *Objekt*-Handlung zu sein und eben deswegen dem bisher geschilderten Handlungstypus zu widersprechen scheint. Es komme, sagt man, hier gar nicht auf die Bearbeitung irgendeines Objektes an, sondern allein auf den Ausdruck als solchen, den „zwecklosen" Ausdruck.

Wenn man so definiert, dann scheidet offenbar zunächst diejenige peripher endigende Handlung als uneigentliche Ausdruckshandlung aus, die mit ihrem Ausdruck einer *Mitteilung* dient. Denn solche Mitteilung (durch Gebärden, Mienen, Laute, — welche ja ausnahmslos periphere „Bewegungen" bedeuten) ist Mittel zur Bearbeitung eines (äußeren) Objekts. Das Ziel der Handlung liegt nicht im Ausdruck selbst, sondern in der Wirkung, die durch ihn nach außen erstrebt wird. Objekt, zu bearbeitendes Objekt, ist der „Adressat" der Gebärden, Mienen, Laute. Und auch wenn die Bildung des (geeigneten, zweckmäßigen, adäquaten) Ausdrucks eine besondere Arbeit erfordert, so kann sie zwar als (innere) Zwischenhandlung für sich betrachtet werden, dient aber trotzdem auch als solche der Bearbeitung des äußeren Objekts. Und sieht man selbst davon ab, nimmt man sie rein für sich, so hat sie zwar ihr spezielles Ziel im Ausdruck und wäre insofern echte Ausdruckshandlung; sie bliebe aber *Objekt*-Handlung trotzdem, nämlich *innere* Handlung, und ihr Objekt wäre das handelnde Individuum selbst mit Bezug auf seine Ausdrucks-(Mitteilungs-)weise. So daß in keinem Fall die Mitteilungshandlung dem uns bekannten Typus der Objekthandlung (Bearbeitung eines Objekts) widerspricht. Das gilt für *jede* Art von Mitteilung, nicht ausgenommen etwa die Ausdrucksbildung des Schauspielers oder sonst eines „ausübenden" Künstlers, — sofern er wirklich im Sinne der Mitteilung handelt. Nicht ausgenommen auch z. B. das „zweckhafte" Lachen, Weinen, Schreien, sofern es eben den Zweck der Mitteilung, des „Sich-meldens" hat, das an fremde Adresse gerichtet ist.

Dagegen scheinen als echte Ausdruckshandlungen im definierten Sinne (Ausdruck als Selbstziel, ohne Objekt), zwei Formen übrigzu-

Digitized by Google

bleiben, die wir ausführlicher besprechen müssen. Wenn jemand in einigermaßen energischer innerer oder äußerer Handlung (im gewöhnlichen Sinne) begriffen ist, so bemerkt man wohl gewisse äußere Zeichen, die nicht selber zur Ausdrucksphase (motorisch-peripheren Phase) jener Handlung gehören; eine innere Handlung besitzt ja überhaupt keine solche Phase als periphere. Man sieht den Handelnden die Lippen aufeinanderpressen, die Faust ballen, die Augen schließen, an der Uhrkette nesteln usw. In solchen Fällen spricht man, wenn nicht von (echten) Ausdruckshandlungen, so doch von echten Ausdrucks-*Bewegungen*, in der Meinung, hier sei kein zu bearbeitendes Objekt im Spiele, da ja die Bewegungen gar nichts mit dem Objekt der im Gange befindlichen Handlung zu tun haben. Was kann das Zukneifen des Mundes für das Objekt der Denkarbeit zu bedeuten haben, welchem die (innere) Handlung des Denkenden gilt?

An dieser Argumentation ist wohl (wenn auch vielleicht nicht in allen Fällen) so viel richtig, daß der Ausdruck nicht oder doch nicht direkt der Bearbeitung des speziellen Objektes jener im Gange befindlichen Handlung gilt. Auch nicht im Falle der *äußeren* Handlung, die etwa vom Zukneifen des Mundes begleitet wäre. Aber damit ist nicht gesagt, daß die periphere Bewegung nicht doch der Bearbeitung eines Objekts gelte oder sogar das Resultat solcher Bearbeitung sei. Man vergißt bei der Beurteilung einer einzelnen Handlung, die ja stets künstlich aus dem ganzen Gewebe herausgelöst werden muß, zu leicht, daß das spezielle Objekt nie das *ganze* Objekt ist, und daß andererseits das Subjekt nie, in keinem Augenblick, in einer einzelnen Handlung aufgeht. Man vergißt die stets mitsprechenden „Nebenobjekte" (kurz: die Tatsache des allgemeinen Objekts) und andererseits die stets mitschwingenden Nebenhandlungen, — wenn wir einmal jene „im Gange befindliche" als die Haupthandlung und ihr Objekt als das spezielle oder Hauptobjekt bezeichnen wollen.

Wenn ein (organisches) Individuum der Haupthandlung nach ein inneres oder äußeres Objekt umgestalten will, so steht dies spezielle Objekt jedesmal in Verbindung mit der ganzen Innen- oder Außen-*Welt*, zuletzt mit aller Wirklichkeit überhaupt, und diese Verbindung wird, mit größerer oder geringerer Intensität und Bestimmtheit, mit rezipiert. Daher ist auch die Reaktion nie einfach, betrifft nie das spezielle Objekt allein, als isoliertes, sondern stets mit den ganzen Wirkungskomplex, zu dem es gehört. Die Haupthandlung wird daher in jedem Fall von (minder energischen oder minder auffälligen) Nebenhandlungen begleitet sein: das wirkliche Handeln ist stets komplex. So kann es vorkommen, daß im Verlauf einer Handlung eine peripher-

Digitized by Google

motorische Bewegung „nötig wird", welche zwar nicht dem Hauptobjekt gilt, aber die Bearbeitung eines Nebenobjekts verfolgt. Richtet man nun die Aufmerksamkeit einzig auf die Haupthandlung und ihr Objekt, so *scheint* es, als gelte die periphere Bewegung überhaupt keinem Objekt, als sei sie sozusagen Selbstzweck. Einer schärferen Beobachtung und einem vollkommenen Verständnis müßte das Nebenobjekt sich zeigen und die Ausdrucksbewegung sich als Endphase der Nebenhandlung enthüllen. So gelten viele peripher-motorische Vorgänge bei innerer oder äußerer Haupthandlung der Abhaltung von „störenden" Einwirkungen der Umwelt, also in diesem Sinne der „Konzentration" auf das spezielle Objekt. Abhaltung von Störungen (Augenschluß beim Nachdenken oder beim Klavierspielen, starr aufwärts gerichteter oder niedergeschlagener Blick des „unsicheren" Redners, usw.) bedeutet aber Bearbeitung eines (äußeren) Objekts bzw. Gegenwirkung gegen seinen Einfluß durch das „negative" Mittel des „Sichverschließens". Nach außen hin sind solche Abwehrmaßnahmen Mittel; aber wie viele „methodische" Maßnahmen sind sie zugleich Zweck eines *inneren* Handelns. In beiden Fällen sind sie echte Objekthandlungen, nur daß das Objekt weder das Hauptobjekt noch immer direkt ein äußeres ist. Wenn ich mich gegen störende Einflüsse verschließe, so bin ich selbst, mag auch diese Nebenhandlung zuletzt der äußeren Störung gelten, mein nächstes Objekt, nämlich ich in meinem sensorisch-peripheren Verhalten.

Andererseits ist nun aber nicht nur das Objekt jeder Handlung komplex, sondern auch das Subjekt, wenn es ein organisiertes Individuum ist. So gehen neben dem Haupt-*Interesse*, das auf das Hauptobjekt gerichtet ist, stets Nebeninteressen einher; und zwar können sie ihrerseits ebenfalls dem Hauptobjekt, sie können aber auch einem Nebenobjekt gelten. Im einen wie im anderen Fall ist es möglich, daß sie sich in peripheren Bewegungen äußern, welche nicht dem Hauptinteresse dienen, also nicht im Dienste dieses Interesses das (Haupt-)Objekt bearbeiten sollen. Achtet man nur auf das Hauptinteresse, welches ja auch die Handlung im wesentlichen bestimmt, so entgeht einem leicht die Objektbedeutung der Auswirkung des Nebeninteresses, und sie erscheint dann „zwecklos", objektlos. Viele „nervöse" oder Verlegenheitsbewegungen gehören hierher. Sie dienen dann wohl dazu, dem Gegenüber, mit dem man sich z. B. unterhalten will (Hauptinteresse), die eigene Verlegenheit zu verbergen oder statt ihrer geradezu eine besondere Sicherheit zur Schau zu tragen.

Digitized by Google

Alle scheinbar objektlosen peripheren Bewegungen von der bisher besprochenen Art sind Nebenhandlungen, die nur deshalb für „bloße Ausdrucksbewegungen" genommen werden, weil sie nach ihrem Interesse nicht verstanden und nach ihrem Objekt nicht genügend scharf beobachtet sind. Aber es gibt eine zweite Gruppe, die anders zu erklären ist; zu ihr gehören wohl die meisten der sogenannten Ausdruckshandlungen. Wenn ein Individuum irgendwie, durch irgendein Objekt, erregt ist, so daß es normalerweise zur Handlung gegenüber diesem Objekt kommen müßte, so kann der Fall eintreten, daß diese Handlung aus irgendwelchen Gründen im Moment nicht oder nicht mit der vollen Energie des beteiligten Interesses ausgeführt werden kann. Sie bleibt im Gefühl oder im Plane stecken, ob nun ein äußeres Hindernis die periphere Auswirkung hemme oder das Individuum selbst, von einem andern Interesse aus, sie unterdrücke.

Dann ergibt sich als erste Möglichkeit scheinbar objektloser Ausdruckshandlung der Fall, daß das gehemmte Interesse doch „teilweise" durchbricht, aber mit so geringem Energiebetrag, daß nur eine ganz unvollkommene, verstümmelte, periphere Auswirkung zustandekommt und das gemeinte Objekt kaum von ihr tangiert wird. Die Faust ballt sich „im Sack", aber der Arm wird nicht gehoben, der Schlag nicht geführt. Dann scheint es dem Beobachter wohl, namentlich wenn das Interesse des Handelnden einem nicht gegenwärtigen, sondern nur „vorgestellten" Objekte gilt, daß die Bewegung überhaupt ohne Objektbedeutung sei, ihr Sinn vielmehr nur in ihr selber, als Ausdruck, liege. Eher als gegenüber der immerhin einigermaßen deutlichen Faust im Sack ist solche Täuschung freilich in andern Fällen möglich, in denen der Sinn der verstümmelten Handlung besser verborgen ist. Sie leiten über zur zweiten Möglichkeit, derjenigen der eigentlichen Ersatzhandlung. Hier ist die nicht zur Auswirkung zugelassene Spannung so groß, daß sie *als solche* schmerzhaft ist, d. h. einem zentralen Interesse widerspricht. Dann unternimmt das Individuum eine *zweite* Handlung, welche den Zweck verfolgt, die Spannung *irgendwie*, wenn auch in inadäquater Weise, zu „entladen". Es muß etwas geschehen, und es erfolgt eine peripher-motorische Aeußerung, auch wenn sie dem eigentlich gewünschten Erfolg, d. h. der Bearbeitung des im *primären* Interesse gemeinten Objektes, nicht dient. Es *scheint* dann dem unscharfen Beobachter, als ob die zweite Handlung überhaupt kein Objekt besitze, sie erscheint als „pure Ausdruckshandlung". Nun, eine Ausdruckshandlung ist sie gewiß, aber ein Objekt

Digitized by Google

besitzt sie trotzdem, und darauf kommt es hier an. Nicht der Ausdruck als solcher ist Ziel, sondern das Ziel ist mein, des Handelnden, eigener Zustand, der *durch* die Entladung, *durch* den Ausdruck, erreicht werden soll. Es liegt eine innere Handlung vom durchaus bekannten Typus vor. Sie ist Ersatzhandlung für die nicht oder noch nicht mögliche primäre Handlung und verändert das Individuum selbst, welches ihr Objekt ist.

Beispiele dafür liegen so nahe, daß wir uns nicht damit aufhalten wollen. Auch Schmerz- oder Lustgebärden, Lachen und Weinen, Schreien und Jubeln gehören, wenn sie nicht Mitteilungscharakter haben (s. oben), hierhin. Ferner viele sogenannte „Symbolhandlungen", auch diejenigen des echten Kultus. Sie sind spontane Entladungen einer Spannung, welche ihre „eigentliche" Erledigung (in adäquater Handlung) nicht oder doch momentan nicht finden kann. Sie können aber eben deshalb zugleich die Bedeutung einer (vorläufigen) Abschlagshandlung haben, einer Art von Gelübde. Dann sind sie Symbole der später zu vollziehenden adäquaten Handlung. Für uns ist wesentlich nur, daß sie nicht objektlos sind, und daß der periphere Ausdruck nicht Selbstzweck ist, sondern seinerseits der inneren Veränderung (Entspannung) des Handelnden dient.

Die dritte Möglichkeit endlich ist diese: das Individuum tritt zwar in die adäquate Handlung ein und will sie durchführen, aber die Spannung findet trotzdem nicht ihre volle Erledigung, weil es am „Geschicke", also gerade an der peripheren Ausdrucksfähigkeit fehlt. Dann ist es möglich, daß der Handelnde, nicht in Ersatz der gesamten Handlung aber in Ersatz des (ungenügenden) motorischen Ausdrucks, eine *zweite*, begleitende Handlung unternimmt, deren motorische Endphase er beherrscht. Natürlich muß diese Teilersatzhandlung zur primären in Beziehung stehen, wenn sie überhaupt Ersatz- (oder auch Unterstützungs-)Bedeutung haben soll. Der Fall liegt etwa dann vor, wenn jemand im Verlauf einer Darlegung, deren Ausdruck ihm Schwierigkeiten macht, mit den Händen wie formende Bewegungen macht, gesetzt auch, diese Bewegungen deuteten nicht direkt etwa die Form eines zu beschreibenden Gegenstandes an. Es ist nicht schwer einzusehen, daß auch solche Ausdruckshandlung nicht objektlos ist und ihren Zweck nicht im Ausdruck als solchem hat. Der Ausdruck *dient* (wenn er nicht direkt Mitteilungsbedeutung hat) der in der Primärhandlung nicht voll gelingenden Erledigung des Gefühls, das nach peripherer Auswirkung drängt. Ein Objekt ist da, wenn es auch nicht das Objekt der Primär-

Digitized by Google

handlung ist: ich selbst bin mir dabei Objekt, Ziel ist meine „Entlastung", zugleich vielleicht die Unterstützung meiner Ausdrucksfähigkeit in der Primärhandlung. So ist es auch in den Fällen, da in der motorischen Endphase der Primärhandlung „der ganze Körper (soll heißen: die ganze motorische Peripherie) mitmacht". Die Spannung ist hier so groß, daß die adäquate und für sich allein zweckmäßige motorische Aeußerung, trotz ihres Gelingens, nicht die volle Entladung brächte, so daß die überschüssige Energie in *Parallel*-Handlungen sich entladen muß. Der Fall stellt eine Vermittlung zwischen der zweiten und der dritten Möglichkeit dar.

Im übrigen handelt es sich bei diesen sogenannten puren Ausdruckshandlungen zumeist um Vorkommnisse, deren eingehende Erläuterung erst im Zusammenhang einer mehr spezialisierenden Psychologie, welche auch die besonderen *Qualitäten* der beteiligten Interessen beachten müßte, möglich wäre, was ganz speziell etwa von der *ästhetischen* Ausdruckshandlung gilt, die wir absichtlich nicht besonders erwähnt haben. Mehr als Andeutungen konnten daher die letzten Bemerkungen nicht sein. Sie sollten mehr die grundsätzliche Möglichkeit der Auffassung zeigen als den Nachweis im einzelnen führen: daß wir es auch hier mit Objekthandlungen zu tun haben, daß der periphere Ausdruck auch hier Mittel, nicht selber Ziel ist, und daß sich die sogenannte Ausdruckshandlung somit in das allgemeine Bild einfügen läßt, welches wir von der Handlung überhaupt gewonnen haben.

Digitized by Google

3. KAPITEL

DAS BEWUSSTSEIN, DAS UNBEWUSSTE UND DAS PHYSIOLOGISCHE

Mehr als einmal hat die Analyse der Handlung uns in die Nähe des Bewußtseinsbegriffs geführt. Wir haben ihn zurückgestellt, um ihn zusammen mit einigen anderen, die ihm nahestehen, gesondert zu behandeln, wie es nicht nur seiner Bedeutung, sondern auch der allgemeinen Verwirrung der Meinungen um ihn entspricht. Wie so oft, hat auch zu dieser Verwirrung nicht zum wenigsten das Durcheinander psychologischer und philosophischer (speziell erkenntnistheoretischer) Betrachtungsweise beigetragen, das immer wieder, auf psychologischer wie auf philosophischer Seite, die reinliche Begriffsbildung und das gegenseitige Verständnis der Beteiligten stört. Hier nun soll in rein empirisch-psychologischem Sinne, unter Ausschaltung aller Wertgesichtspunkte (zu denen auch der erkenntniskritische Gesichtspunkt gehört) davon die Rede sein. In psychologischem Zusammenhang gehört der Bewußtseinsbegriff zu den formalen Hauptbegriffen der menschlichen Handlung, wie sich zeigen wird.

Das Verständnis des Bewußtseins eröffnet sich vom Verständnis des *Wissens* im Zusammenhange der Handlung her. Es wird gut sein, noch einmal innere und äußere Handlung, d. h. das Verhalten des Subjekts zum inneren und zum äußeren Objekt, gesondert zu betrachten. Wir beginnen mit der *äußeren* Handlung, weil hier die Verhältnisse leichter zu übersehen sind.

Wenn die äußere Handlung zu Beginn ihres zentrifugalen Astes in die Phase des Wissens eintritt, so ist das Sonderziel dieser Phase die Bestimmung des Planes, zugleich also die Bestimmung des Objekts nach Beschaffenheit und Wert, sowie des Zieles und eventuell des Weges, den die Bearbeitung des Objekts zweckmäßigerweise zu gehen hat. Die ganze Wissensphase schöpft ihren Inhalt aus

Digitized by Google

dem Gefühl, ja sie ist nichts anderes als eine *Umformung* des Gefühlsinhaltes, zu welcher Umformung das Wissensorgan die besondere Mission hat. Natürlich ist nicht dies Organ das Subjekt der Umgestaltung, sondern Subjekt ist hier wie in der ganzen Handlung das Individuum; aber es gestaltet den Gefühlsinhalt zum Wissensinhalt durch das Wissensorgan. Die Umformung selbst ist, für sich genommen, innere Handlung, Besinnung und hat zum Ergebnis — wenn anders sie ihr Sonderziel völlig erreicht — das Wissen des Individuums um das, was es vorher gefühlt hat. Dies Wissen ist aber nicht einfach eine „Wiederholung" des Gefühlsinhalts, sondern jene Umformung ist zugleich eine „Bestimmung", wie wir sagten. Das Individuum nimmt damit arbeitsbereite Stellung zum Objekt, es tritt über die „Erregtheit" hinaus in die tätige Verfassung, es *scheidet*, was zu scheiden ist: Beschaffenheit, Wert, „Ideal" des Objekts. Es *weiß* jetzt, was es gefühlt hat. Es trennt „Reales und Erwünschtes", und es stellt beides sich gegenüber. Aus Reiz und Erregung wird Gegenstand und Ziel geboren; sie sind verbunden durch Wert und Weg. Und einen Gefühlsinhalt, der so seine erste Bearbeitung gefunden hat, nennen wir ein *Gewußtes*. Es ist wichtig, sich stets daran zu erinnern, daß die Wissensarbeit eine Bearbeitung des Gefühlsgehaltes zum Zwecke der Bearbeitung des Objekts ist, daß diese Bearbeitung in der *Bestimmung* des Objekts (und was damit zusammenhängt) besteht und daß also das Wissen der erste „Angriff" auf das Objekt ist.

Wissend *ergreift* das Subjekt sein Objekt, nachdem es fühlend zwar nicht nur *ergriffen* war (alles Gefühl ist ja schon Reaktion), aber eben erst, aus der puren Ergriffenheit heraus, seinen zentralen Halt wiedergefunden hatte. Im Gefühl liegt die Krisis der Handlung, die nun zur *Behandlung* des Objekts wird, und das Wissen ist der erste Schritt der Behandlung. In der Phase des Wissens wird das Subjekt sich *des Objekts bewußt*; darin liegt die erste *Tat*. Das Wissen wird *geschaffen*. Der Fortschritt der Wissensarbeit ist der Fortschritt des Bewußtwerdens mit Bezug auf das Objekt. Das Sich-bewußt-*Sein* (nämlich des Subjekts mit Bezug auf das Objekt, Wert und Ziel inbegriffen) ist das Ergebnis jener Arbeit.

Dies ist der erste und nächstliegende Begriff des Bewußtseins. Es — das Bewußtsein — bedeutet darnach die Tatsache, daß ein Subjekt sein Objekt in der Form des Wissens sich gegenübergestellt hat, daß es um das Objekt weiß. Daß also die Handlung die Wissensphase passiert hat. Doch wird der substantivische Ausdruck auch verwendet zur Bezeichnung des *Organs* für die Wissensarbeit, für

Digitized by Google

die Bewußtmachung, also des Wissensorgans oder der Wissensfähigkeit. Ein mit Bewußtsein begabtes Wesen ist darnach ein Individuum, das ein Wissensorgan besitzt, das also fähig ist, das Objekt seiner Handlung (samt dem Ziel) nicht nur zu erfühlen und zu bearbeiten, sondern auch zu wissen, ein planfähiges Wesen.

Darnach bestimmt sich auch der Sinn und Gebrauch des *Adjektivs* „bewußt" (eventuell: unbewußt), soweit der eben entwickelte Bewußtseinsbegriff in Frage kommt. Ein bewußtes Wesen kann ein Handlungssubjekt bedeuten, welches um das Objekt seiner Handlung weiß. Es ist dann bewußt mit Bezug auf den vorliegenden Fall. Es *handelt* bewußt, als ein seines Objekts bewußtes. Oder: es ist *sich* seines Objekts bewußt. Man kann mit dem Ausdruck (bewußtes Wesen) aber auch ein Wesen bezeichnen, das *überhaupt* die Fähigkeit des Objektwissens hat, das „ein Bewußtsein besitzt". — Vom *Objekt* dagegen darf man nur mit Vorsicht sagen, es sei bewußt. Genau muß es heißen, das Objekt sei — vom Subjekt — gewußt. „Bewußtes Objekt" könnte nämlich ein Objekt bedeuten, das seinerseits ein bewußtes Wesen im obigen Sinne ist. — Ebenso gefährlich ist der Ausdruck „bewußte Handlung". Das *kann* heißen, und dann ist nach dem Vorstehenden alles klar, daß die Handlung mit Bewußtsein des Subjekts gegenüber dem Objekt verlaufe, daß sie also eine Wissensphase besitze. Es könnte aber auch einen anderen, komplizierteren Sinn haben; wir werden später darauf kommen.

Diesem Begriff des Bewußten entspricht ein Begriff des *Unbewußten*, gleichgültig zunächst, ob und wie so etwas festzustellen sei. Zweideutig und gefährlich ist es, wenigstens wenn man sich nicht über alle in Betracht kommenden Zusammenhänge klar ist, von unbewußter *Handlung* zu reden. Hält man sich aber ganz an die oben definierte Bedeutung des bewußten Handelns, so ist der Sinn klar. Unbewußte Handlung wäre dann diejenige, die keine Wissensphase besäße, in deren Verlaufe also das Individuum um Objekt und Ziel nicht wüßte. — Unbewußt wäre, analog, das *Objekt*, das zwar gefühlt, vielleicht auch bearbeitet, aber nicht gewußt würde, welches also für das Subjekt der Handlung nicht in der Wissensform vorhanden wäre. Man sieht, daß „unbewußt", angewendet auf ein Objekt, nur im Zusammenhang einer Handlung einen Sinn hat, — wie übrigens „Objekt" überhaupt. Etwas, das nicht Handlungsobjekt wäre, wäre (für irgendein Subjekt) überhaupt nicht Objekt. Und bewußt oder unbewußt (genauer: gewußt oder ungewußt) kann daher ein *Objekt* nur als Handlungsobjekt

Digitized by Google

sein. Man könnte natürlich irgend etwas als „unbewußt" (nicht gewußt) bezeichnen, damit meinend, daß ein bestimmtes Individuum davon nichts weiß; aber der Ausdruck hätte dann nur Sinn, wenn man es wenigstens als *mögliches* Handlungsobjekt dächte. Nur das mögliche Handlungsobjekt ist mögliches Wissensobjekt, kann also gewußt oder nicht gewußt sein. Wissen und alle seine Derivate können sich sinnvoll nur auf Objekte des Handelns beziehen, also auf Wirkliches.

In adjektivischer Verbindung mit dem Handlungs-*Subjekt* hat „unbewußt" einen doppelten Sinn. Es kann bedeuten, daß das Subjekt im Zusammenhang einer bestimmten Handlung um deren Objekt nicht weiß, daß also eine Wissensphase nicht vorhanden ist. Es handelt dann unbewußt mit Bezug auf dieses Objekt. „Unbewußtes Wesen" (als Subjekt gedacht) kann aber auch bedeuten, daß ein Individuum überhaupt nicht die Gabe des Bewußtseins, nicht die Fähigkeit besitzt, im Verlaufe seines Handelns Pläne zu bilden, um die Objekte, auf die es reagiert, auch zu wissen. — Dagegen ist vorläufig eine sinnvolle Verwendung des Substantives „das Unbewußte" nicht einzusehen. „Das Bewußtsein" konnte etwas heißen, eine Tatsache oder ein Organ. Das Unbewußte ist ein Negativum, welches jedenfalls im Sinne eines Organs nicht gemeint sein kann. Denn das Fehlen eines Organs oder einer Fähigkeit ist nicht selber Organ oder Fähigkeit. Aber auch die Tatsache, daß im Verlauf einer Handlung das Objekt nicht als gewußtes vorkommt, ist durch jenes Substantiv nicht auszudrücken. Es hat Sinn nur dann, wenn es adjektivisch gemeint ist: „das Unbewußte" im Sinne des nicht gewußten *Objekts*. Das im Zusammenhang einer Handlung nicht gewußte (dennoch „vorhandene") Objekt ist „das Unbewußte" dieser Handlung, — wenn man denn den Ausdruck durchaus gebrauchen will.

Immerhin also kann man in irgendeinem vernünftigen Sinn von Unbewußtem sprechen, und es ist auch gar nicht zu bezweifeln, daß Unbewußtes dieser Art in Wirklichkeit vorkommt. Wenigstens sind wir gewohnt, neben bewußten auch unbewußte Wesen (Handlungssubjekte) anzunehmen in dem Sinn, daß ihnen zwar natürlich nicht die Handlungsfähigkeit, wohl aber die Wissensfähigkeit mangelte. Aber auch für bewußtseinsfähige Wesen wird kaum die Möglichkeit zu leugnen sein, daß in einzelnen Handlungen die Wissensphase übersprungen wird und das Objekt also in diesem speziellen Falle unbewußt bleibt, das Subjekt sich seiner (des Objekts) nicht bewußt wird. Grundsätzlich bestehen dagegen keine Bedenken,

Digitized by Google

und wir haben von Anfang an die Wissensphase nicht zu den „notwendigen" genetischen Bestandteilen einer fertigen Handlung, sei sie auch diejenige eines Menschen, gezählt. Das (als vorhanden angenommene) Wissensorgan wird zwar in jeder über das Gefühl hinausschreitenden Handlung, da sie ja Handlung des ganzen Individuums ist, irgendwie in Mitleidenschaft gezogen werden, das ist gewiß. Aber es ist nicht gesagt, daß es jedesmal für seine *spezifische Funktion* in Anspruch genommen werde. Das zentralbestimmte Individuum verfügt über seine zentrifugalen Organe, und so gut wie es ihm möglich ist, die motorisch-periphere Auswirkung zurückzuhalten oder ganz zu verhindern, ebensogut muß es ihm möglich sein, die Wissensarbeit, also die spezifische Organfunktion des „Bewußtseins" auszuschalten, und zwar ohne daß dadurch die Handlung selber unterbrochen würde. Man muß sich daran erinnern, daß die ganze zentrifugale Phase, zunächst und für sich betrachtet, eine Serie von innern Handlungen ist, die vom Zentrum aus bestimmt und inauguriert oder nicht inauguriert werden. Das Vorhandensein der Wissensfähigkeit bedeutet nicht eine Wissensnotwendigkeit, sondern nur eine Wissensmöglichkeit.

Es ist immerhin bei der relativ festen Organisation des Menschen denkbar, daß es nie *ganz* gelinge, die Wissensfunktion auszuschalten, anders ausgedrückt: daß ein Minimum von spezifischer Wissensenergie auf dem zentrifugalen Wege der Handlung stets in Funktion trete. Ja das ist sogar wahrscheinlich, weil wir wohl eine Organisation annehmen müssen, in welcher der Weg vom Zentrum zur motorischen Peripherie durch das Wissensorgan hindurchführt. Berücksichtigt man diese Möglichkeit, so wird man vorsichtigerweise nicht von einem Ueberspringen oder Ausschalten der Wissensphase sprechen, sondern von einer stärkeren oder geringeren Inanspruchnahme des Bewußtseins. Und dementsprechend wäre dann nie ein vollständiges Fehlen der Objektbewußtheit anzunehmen, sondern eventuell ein *minimaler Grad* (vgl. noch unten) des Wissens. So daß, was wir praktisch „unbewußt" heißen, so viel bedeutete wie minimal-bewußt. Unbewußt wäre dann ein Grenzbegriff. Es ist, wie gesagt, wahrscheinlich, daß diese Auffassung das Richtige trifft. So daß wir, wenn wir von unbewußten Handlungen sprechen, den Ausdruck stets in jenem relativen Sinne zu nehmen haben.

Die Erfahrung scheint mit großer Deutlichkeit das Vorkommen derartiger Handlungen zu bezeugen, selbst äußerer Handlungen, die wir ja vorläufig einzig im Auge haben. Wir kennen die *impulsive* Handlung, in welcher das Individuum unmittelbar aus dem Gefühl

Digitized by Google

heraus zur motorischen Aeußerung schreitet, ohne einen Plan (im Sinne des Wissens) zu bilden, ohne also *wissend* die Beschaffenheit und den Wert des Objekts oder das Ziel sich klar zu machen. Selbstverständlich ist all das im Gefühl enthalten, aber es nimmt nicht (oder kaum) die bestimmte Form des Wissens oder der „Vorstellung" an. Viele sogenannte Reflexhandlungen sind nicht eigentliche Reflexe (s. oben), sondern impulsiv-unbewußte Handlungen. Auch die sog. *Instinkt*-Handlungen gehören in diese Kategorie, wenn man darunter Aktionen versteht, welche „zweckmäßig" — d. h. einfach im Sinne normaler Handlungen — erfolgen, ohne daß der Handelnde sich wissend über Ziel, Plan, Objekt Rechenschaft gäbe. Es ist dabei für die *Form* der Instinkthandlung gleichgültig, wie man sich das Vorhandensein von „Instinkten", also die Möglichkeit jener Handlungen erklären möge.

Es gibt ferner Gesamtzustände des Individuums, in welchen die Leistungsfähigkeit des Wissensorgans, wenn nicht ausgeschaltet, so doch auf ein Minimum reduziert zu sein scheint, ohne daß das Handeln selbst darunter litte. Man mag sie als pathologische Zustände bezeichnen, das hindert nicht, daß die ihnen entstammenden Handlungen Belege für unbewußtes oder kaum bewußtes Handeln sind. Wir erinnern an somnambule oder hypnagogische Zustände, an den eigentlichen Schlafzustand selbst; Einzelheiten müssen einer speziellen Psychologie überlassen bleiben. — Endlich sind manche von den sogenannten *„unwillkürlichen"* Handlungen einfach Handlungen ohne Wissensphase, unbewußte Handlungen in diesem Sinn. „Unwillkürlich" kann allerdings auch heißen: ohne daß im Verlauf der Handlung eine *Wahl* stattgefunden habe. Aber ein andermal meint man einfach ein Handeln, das ohne Rechenschaft überhaupt, ohne Wissen um Objekt und Ziel, verläuft. Viele „Gewohnheitshandlungen" gehören hierher. Sie sind unwillkürlich, sofern die Uebung ein Zuendeführen möglich macht, ohne daß das Instrument des Wissens um Objekt und Ziel in Anspruch genommen werden müßte.

Man kann nun allerdings den Wahrheitswert derartiger Erfahrungen anzweifeln; man kann sogar behaupten, die sogenannte Unbewußtheit ließe sich überhaupt nicht feststellen, Feststellbarkeit (Erfahrbarkeit) unbewußter Handlungen sei ein Widerspruch in sich selbst. Wir werden weiter unten genauer auf diese, besonders auf die letzte Behauptung eingehen. Für jetzt, da wir es nur mit dem Nichtwissen um das Objekt im Verlauf äußerer Handlung zu tun haben, genügt es, zunächst noch einmal darauf hinzuweisen, daß gegen die *Möglich-*

Digitized by Google

keit solchen Handelns nichts einzuwenden ist und daß somit Erfahrungen dieser Art nicht falsch sein *müssen* — und im übrigen folgendes der Beachtung zu empfehlen. *Alle* Erfahrungen oder Feststellungen überhaupt, im empirischen Sinne, sind nach ihrer Richtigkeit bezweifelbar; denn sie sind Meinungen des Erfahrungssubjekts, also — objektiv gesprochen — Hypothesen. Für das Subjekt selber hat ihr Inhalt Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden, bis zu demjenigen, den wir (subjektive) Gewißheit nennen. Mehr als solche Wahrscheinlichkeit höchsten Grades kommt keinem Erfahrungsinhalt als solchem zu. Wenn wir sagten, die Erfahrung scheine das Vorkommen von Handlungen mit ungewußtem Objekt zu bezeugen, so konnten wir diesem Zeugnis nicht mehr Geltung beimessen wollen als jedem anderen Erfahrungszeugnis auch. Es sollte aber gesagt sein, daß die Wahrscheinlichkeit auch nicht geringer sei als in anderen Fällen, in denen wir der Erfahrung Glauben schenken. Es ist doch gewiß wahrscheinlicher, daß der Säugling, der nach der Nahrung schreit oder sie in sich aufnimmt, diese Handlung ohne *Wissen* ihres Objektes und seines Wertes ausführe, als: daß er darum wisse. Und in wie vielen Fällen ist uns gerade die äußere Unzweckmäßigkeit impulsiver oder unwillkürlicher Handlungen (eigener wie fremder) ein Zeichen von höchster Wahrscheinlichkeitsbedeutung dafür, daß hier eine *wissende* Bestimmung des Objekts nicht oder kaum stattgefunden habe; hätte sie stattgefunden, sagen wir, so wäre die Endphase der Handlung anders, nämlich zweckmäßiger ausgefallen. Wir können uns im einzelnen Falle, trotz aller Wahrscheinlichkeit, täuschen, das ist selbstverständlich. Aber die Irrtumsmöglichkeit hebt nicht die Wahrheitsmöglichkeit auf. Und wenn man überhaupt etwas auf Erfahrungen gibt, so kann man auch die hier gemeinten Erfahrungen nicht beiseiteschieben. Man muß sie in das Gesamtbild der Erkenntnis zu verarbeiten suchen, und erst wenn sich dies als grundsätzlich unmöglich erweisen sollte, mag man sie ausschalten. Daß diese Unmöglichkeit nicht besteht, ist oben gezeigt worden. — Im übrigen, wie gesagt, wird später an umfassenderem Material die Frage der Feststellbarkeit unbewußten Handelns noch einmal aufgeworfen werden müssen.

Bisher war nur von solchen äußeren Handlungen, im Zusammenhang der Frage nach dem Unbewußten, die Rede, welche ihr normales Ende in einer Bearbeitung des äußeren Objekts erreichen. Unbewußt (minimal-bewußt) heißen sie, sofern es wahrscheinlich war, daß eine wissende Bearbeitung des Gefühlsinhalts, zwischen Gefühl und motorischer Tat, nicht stattgefunden habe. Zweifellos unbewußt

Digitized by Google

muß nun aber eine Handlung (stets: mit Bezug auf ihr Objekt, bzw. den Plan) dann genannt werden, wenn sie überhaupt nicht über das Gefühl hinaus kommt, wenn sie nicht bis zur Wissensphase gedeiht. Wir haben früher von solchen abgebrochenen oder im echten Sinne unvollständigen Handlungen gesprochen. In ihnen steht das Subjekt zwar ebenfalls in Reaktion zu einem Objekt. Dies Objekt wird auch, in seiner Beschaffenheit wie in seinem Wert, gefühlt und im Gefühl ist nicht minder das Ziel vorgebildet. Aber ein *Wissen* findet nicht statt, das Objekt und das Ziel werden dem Subjekt nicht bewußt, die Handlung wird vorher paralysiert. Der „Reiz", sagen wir besser: das Objekt in seiner Wirksamkeit, gelangt nicht „ins Bewußtsein".

Man kann freilich das tatsächliche Vorkommen auch dieser Art von objekt-unbewußter Handlung bezweifeln, und mehr als die Erfahrungswahrscheinlichkeit läßt sich auch für sie gewiß nicht aufbringen. Wer aber nicht ein geschworener „Feind des Unbewußten" ist, wird nicht umhin können, die Erfahrung hier wie anderswo bis auf weiteres gelten zu lassen. Er wird sich erinnern, wie viele „Stimmungen" (Gefühlszustände) in uns sind, ohne daß wir irgendwie wüßten, wie die zu diesen Reaktionen gehörigen Objekte „aussehen". Und doch *sind* es Reaktionen, muß also ein Objekt sein. Er wird ferner auf Erregtheiten hinweisen, die zu „irgendwelchen" motorischen Aeußerungen hindrängen; aber das Individuum weiß nicht, was es anpacken soll. Das Gefühl ist da, der Drang zur Tat, die Sehnsucht oder wie wirs nennen mögen. Und alles Gefühl gilt, da es Reaktion ist, einem Objekt; also ist auch das Objekt in jenen Erregtheiten „da". Aber es ist nicht in der Form des Wissens da, es ist nicht bestimmt, es hat nicht Gestalt und Namen, es ist „ungewußt"; die Reaktion ist nur bis zum Gefühl gelangt, jedenfalls ist sie nicht in die Wissensphase eingetreten. — Man wird im gleichen Zusammenhang auch überlegen, wie viele viele Objekte Tag für Tag uns „vor die Sinne kommen", und wie verhältnismäßig weniges von alledem „ins Bewußtsein aufgenommen" wird — wahrscheinlich wenigstens. Im Gefühl werden sie alle wirksam sein, aber vielleicht so schwach, daß stärkere Interessen die keimenden Gefühlsauswirkungen erdrücken, und daß die anfängliche Reaktion im Gefühl „ertrinkt". Vermutlich setzt sich die komplexe Gesamtheit dessen, was wir Lebensgefühl oder Stimmungsgehalt eines Zustandes nennen, zum großen Teil aus ersterbenden Gefühlskomponenten zusammen, deren Objekte niemals in Form des Wissens uns gegenwärtig sind.

Aber was von der im Gefühl endigenden (abgebrochenen) Handlung gilt, gilt im Grunde von jeder Handlung, auch von derjenigen,

Digitized by Google

die zu ihrem normalen Ende schreitet und zwar über eine ausgesprochene Wissensphase: *jede* Handlung ist mit Bezug auf ihr Objekt unbewußt, *bevor* sie in die Wissensphase eintritt. Und diese zeitweise Unbewußtheit wird auch der „Feind des Unbewußten" (es gibt, aus bestimmten Gründen, ihrer viele) gelten lassen, wenn anders ihm unsere Gesamtauffassung der Handlung einleuchtet. In jedem „Erlebnis" (die zentripetale Phase ist gemeint), in jedem Gefühl, mag nachher daraus werden was will, reagiert das Subjekt gegen ein Objekt, aber jedesmal so lange „ohne Bewußtsein davon", bis der Gefühlsgehalt wissend bearbeitet ist. Der Anfang jeder Handlung ist, mit Bezug auf das Objekt, unbewußt; er „liegt im Unbewußten", bildlich gesprochen. Und wiederum bildlich, denn das Unbewußte ist kein Ort: jede Handlung stammt aus dem Unbewußten, genauer: verläuft in ihren Anfangsstadien im Unbewußten. Denn Erleben und Fühlen sind noch nicht Wissen, Erlebtes und Gefühltes ist (noch) nicht Gewußtes.

Daß all dies oft nicht scharf genug gesehen wird, hängt, außer der erwähnten „Feindschaft", wohl wesentlich mit einer Verwechslung von unbewußt und unbewußt zusammen, nämlich von objektunbewußter Handlung und Handlung, die *als solche* unbewußt wäre. Die erste ist Handlung ohne (oder abgesehen von ihrer) Wissensphase, die zweite ist Handlung, die selber nicht *Inhalt* eines (anderen) Wissens wäre. Wir müssen aber weiter ausholen, um deutlicher sein zu können, und betrachten zu diesem Zwecke nun die Bedeutung von bewußt und unbewußt im Zusammenhang *innerer* Handlung.

Allgemein ist darüber zwar nichts neues zu sagen. Auch die innere Handlung, also die Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst, kann eine Wissensphase besitzen. In dieser Phase wird dann dem Subjekt das innere Objekt seiner Handlung, also das eigene Ich in bestimmter Interessenverfassung, bewußt. Das Individuum wird *seiner selbst bewußt*. Aber auch hier ist das, was bewußt wird, das *Objekt* der Handlung, das „Ich" als Bearbeitungsobjekt desjenigen Ich, das im Moment Handlungssubjekt ist. Dies Subjekt ist als solches nie Inhalt des Bewußtseins. Erst wenn, in einer zweiten inneren Handlung, ein neues Ich ihm — dem Subjekt der früheren Handlung — handelnd und dann auch wissend entgegentritt, wenn es also seinerseits Objekt geworden ist, kann es, als *Objekt*, Inhalt des Bewußtseins werden. — Bewußtsein im Zusammenhang innerer Handlung ist also ebenfalls Wissen um das (vorher gefühlte) Handlungsobjekt; da aber dies Objekt nun ein inneres ist, bedeutet Bewußtsein hier *Wissen um das eigene Verhalten*. Nicht, wohlverstanden,

Digitized by Google

um dasjenige Verhalten, in welchem sich das Individuum jetzt befindet, sondern um jenes andere Verhalten, das, seinem Interesse nach, dem jetzigen Verhalten als Objekt der Auseinandersetzung, der Bearbeitung, dient. In allem Bewußtsein ist Beurteilung, Kritik, ja schon beginnende Bearbeitung. In objektbewußter innerer Handlung kritisiert, beurteilt das Individuum sein eigenes — aber nicht das aktuelle, sondern das ihm entgegenstehende — Sein, seine nun zu überwindende Beschaffenheit, seinen vergehenden Zustand, sein zu bearbeitendes Interesse, das sich „soeben" in Absicht oder Handlung aktiviert hatte, also sein eigenes eben noch präsentes Verhalten.

So ist auch die adjektivische Bedeutung des Bewußtseins hier dieselbe wie dort, wo es sich um ein äußeres Objekt handelte. Nur daß das Objekt jetzt ein eigener Interessenzustand (resp. ein aus solchem Zustand entsprungenes Handeln) ist. Das Subjektindividuum ist sich dieses seines nun zu überwindenden Ich bewußt. Dies Ich selber ist gewußt. Die innere Handlung ist insofern eine ihres Objekts bewußte, kurz: eine bewußte Handlung. Dies alles unter der Voraussetzung, daß die innere Handlung eine Wissensphase besitzt, daß also ihr Gefühlsgehalt wissend verarbeitet ist. Fehlt diese Verarbeitung, so verläuft die Handlung ohne Bewußtsein ihres Objekts, sie ist objektunbewußt. Das Individuum reagiert dann gegen sein eigenes Sein oder Verhalten, aber rein „aus dem Gefühl", ohne sich über dies Verhalten *wissend* Rechenschaft zu geben. Es ist gegen die Möglichkeit solchen objekt-unbewußten inneren Handelns so wenig etwas einzuwenden, wie dort, wo äußere Handlung ohne Objektbewußtsein in Frage stand. Und auch hier scheint uns die Erfahrung das tatsächliche Vorkommen reichlich nahe zu legen. Impulsive, instinktmäßige, unwillkürliche Handlungen gibt es auch im Sinne der internen Reaktion eines Individuums gegen sich selbst. Ja man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß weitaus die meisten inneren Auseinandersetzungen eines Menschen ohne Bewußtsein, sagen wir: mit minimalem Bewußtsein, dessen verlaufen, worum es sich handelt, mit kaum deutlichem Wissen um das Handlungsobjekt. Vergessen wir nicht, daß die sogenannte „Entwicklung" eines Individuums im Laufe seines Lebens eine ständige innere Reaktion, eine ständige Selbstüberwindung und Selbstveränderung bedeutet. Und wie weniges von dem, was jedesmal überwunden, bekämpft, verändert wird, pflegt uns bewußt zu sein. Wir schreiten von Zustand zu Zustand und kein Zustand wird ohne unser Zutun, also ohne innere Handlung, durch einen neuen ersetzt. Wir handeln ständig gegen uns selbst, aber wir *wissen* selten, wogegen wir handeln. Wir ändern

Digitized by Google

ständig unsere Interessen, also unsere Beschaffenheit; aber so wenig wissen wir von den Interessen, an deren Veränderung wir in innerer Handlung mitarbeiten, daß es uns scheinen will, die Interessen änderten sich „von selbst".

Ebenso häufig oder häufiger als in äußerer Handlung sind in der internen Reaktion ferner jene Fälle, in welchen wir über das Gefühlsstadium überhaupt nicht hinauskommen, die Handlung also deswegen objekt-unbewußt bleibt, weil sie vor der Wissensphase abgebrochen wird. Es bleibt bei der „Stimmung", der Erregung; ein (inneres) Objekt „ist da", aber die Handlung dagegen wird nicht bis zum Stadium der Bewußtheit vorgetrieben, weil ihr Interesse vorher von stärkeren Interessen durchkreuzt wird. — Und ebenfalls gilt allgemein von jeder inneren Handlung, worauf wir bei Gelegenheit der äußeren zuletzt aufmerksam gemacht haben: die Handlung ist, auch wenn sie nachher zum Wissen führt, immer *solange* objekt-unbewußt, als sie die Wissensphase *noch* nicht erreicht hat. Sie verläuft in der zentripetalen Phase mit Einschluß des Gefühls ganz selbstverständlich „im Unbewußten", nämlich mit Bezug auf ihr Objekt.

In allen diesen Beziehungen also wäre zur Bedeutung von bewußt und unbewußt in innerer Handlung nichts prinzipiell Neues zu sagen. Es ergeben sich nun aber für die innere Handlung, d. h. für das Verhältnis zwischen dem wissenden oder bewußtseinsfähigen Subjekt und dem Objekt dieser Handlung, einige spezielle Situationen, welche gesondert betrachtet werden müssen. Wir wissen, daß jede Reaktion, innerer oder äußerer Art, einem *Interesse* gilt, d. h. einem Objekt von dieser oder jener Interessebeschaffenheit. Dies Objektinteresse geht dem Subjekt immer in einem Objektverhalten (Handeln) auf: das Objektinteresse wird durch die Objekthandlung (Reiz) rezipiert. Die Reaktion des Subjekts braucht sich indessen nicht auf diese einzelne Objekthandlung zu beschränken. Sie kann mehr sein als Auseinandersetzung mit dem einzelnen aktuellen Verhalten; sie kann, da sie ja sowieso das *Interesse* dieses Verhaltens meint, auf den ganzen Dauerzustand oder also die Eigenschaftlichkeit des Objekts gehen, aus welcher jenes einzelne Verhalten entspringt. Spezielles Objekt jeder Handlung ist also zwar ein Wesen mit bestimmtem, in Handlung sich offenbarendem Interesse; aber die Reaktion kann dieses Interesse entweder als potentielles (Eigenschaft) oder als aktuelles (in Handlung begriffenes) meinen. Abgekürzt: Objekt der Reaktion kann eine Eigenschaft oder eine Handlung sein. Das gilt auch für die innere Reaktion eines Individuums gegen sich selbst: sie kann

Digitized by Google

einer (eigenen) Eigenschaft oder einer einzelnen Aktivierung dieser Eigenschaft, einer eigenen Handlung gelten.

Der letztere Fall ist es, den wir genauer betrachten wollen. Vorausgesetzt ist ein Individuum, welches sein eigenes Handeln zum speziellen Objekt einer inneren Handlung macht. Wir nennen, wie bei den entsprechenden Ausführungen des 2. Kapitels, die erstere Handlung die primäre, die zweite die sekundäre. Die Primärhandlung kann selber eine innere oder eine äußere sein, die sekundäre ist, weil auf eigenes Verhalten gerichtet, stets eine innere. Wir haben ja von der Situation schon im 2. Kapitel gesprochen, auch davon, daß die Sekundärhandlung der primären entweder folgen oder sie in ihren einzelnen Etappen „begleiten" kann, was hier übrigens nicht von Bedeutung ist.

Nun nehmen wir an, die sekundäre Handlung, also diejenige, welcher hier unsere Aufmerksamkeit gilt, trete in die Wissensphase, verlaufe also als objekt-bewußte. Dann *weiß* das Individuum um seine primäre Handlung, sie ist ihm bewußt, weil sie Inhalt des Wissens der sekundären Handlung ist. Diese letztere Handlung ist dann insofern „bewußte" Handlung, als sie eben eine Wissensphase besitzt; sie ist objekt-bewußt. Die primäre Handlung dagegen ist zwar dem Subjekt der sekundären bewußt, sie ist aber als solche *gewußt* und braucht nicht selber wieder bewußte Handlung (*ihres* Objekts bewußte) zu sein. Nehmen wir ein Beispiel. Jemand ärgert sich über sich selbst und macht (motorischer, freilich inadäquater, Ausdruck dieses Aergers) eine ärgerliche Miene oder Bewegung. Diese seine Handlung „bemerkt" er selber (vielleicht bemerkt er zunächst nur ihren motorischen Ausdruck, etwa im Spiegel), stößt sich daran und reagiert dagegen, etwa wieder durch eine ausgeführte Handlung (Abstellen der Miene oder Selbstberuhigung der Aergerlichkeit) oder doch durch eine Absicht (etwa: sich in Zukunft nicht mehr „aufzuregen"). Hier ist die primäre Handlung selber eine innere: die ärgerliche Reaktion gegen einen eigenen Zustand oder ein eigenes Verhalten. Die sekundäre Handlung gilt dieser primären, in ihr natürlich dem Interesse, das in ihr als Motiv wirkt. Es ist angenommen, diese sekundäre Handlung sei objektbewußt, das Individuum *wisse*, wogegen es reagiere, seine ärgerliche Primärhandlung sei ihm bewußt. Diese selbst ist dann gewußte Handlung. Es *kann* nun sein, daß sie zugleich ihrerseits objektbewußt ist (war), daß also schon im Verlauf der Primärhandlung das Individuum *wußte*, worüber es sich ärgerte. Es ist aber auch möglich, daß es dies nicht wußte, daß es die ärgerliche Bewegung vielmehr objekt-unbewußt machte, aus

Digitized by Google

einer „Stimmung" heraus, deren Reaktionsbedeutung ihm selber nicht klar gewesen ist. In diesem Falle reagiert das Individuum in objektbewußter Sekundärhandlung gegen ein objekt-unbewußtes Primärverhalten. Und es ist nicht einmal gesagt, daß das Objekt der Primärhandlung im Verlaufe der (doch ihrerseits objektbewußten) Sekundärhandlung *nachträglich* bewußt werde. Das geschieht in unserem Beispiel dann *nicht*, wenn das Individuum z. B. aus Mißfallen an der ärgerlichen Miene allein diese Miene ändert, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, welches der „Grund" des Aergers war. Es ist immerhin auch möglich, daß diese Rechenschaft jetzt, nachträglich, erfolge, während sie der Primärhandlung gefehlt hat. Dann haben wir den Fall einer *Reflexion* auf das Objekt der Primärhandlung im Verlauf der sekundären. Das Individuum besinnt sich erst nachträglich, bei Anlaß der Reaktion gegen den Aerger, worüber es sich eigentlich geärgert habe.

Um nun aber das Maß der Komplikation voll zu machen, muß noch eine weitere Möglichkeit erwähnt werden. Die sekundäre Handlung kann wieder zum Anlaß („Objekt") einer neuen Reaktion gemacht werden: das Individuum findet es aus irgendeinem Interesse „nicht richtig", den Aerger oder seinen Ausdruck zu bekämpfen und reagiert so wieder, in tertiärem Verhalten, gegen seine sekundäre Handlung. Dieser tertiären Handlung kann *ihr* Objekt, nämlich das sekundäre Verhalten bewußt sein; dann weiß das Individuum, *daß* es gegen den Aerger reagiert hat; es *kann* zugleich wissen, warum es sich (in primärer Handlung) geärgert hat. Und so weiter: die Möglichkeiten brauchen nicht ausgeführt zu werden.

Bisher nahmen wir an, die sekundäre Handlung verlaufe bewußt, d. h. unter Wissen ihres Objekts, nämlich der Primärhandlung. Es ist aber auch das andere möglich: daß das Individuum gegen seine eigene Aergerlichkeit (oder ihren Ausdruck) reagiere, ohne sich *wissend* darüber Rechenschaft zu geben, wogegen es „eigentlich" reagiere. Wir sind „verstimmt", wissend oder unwissend warum. Gegen das Verstimmtsein (hier: Aergerlichsein) reagieren wir unter Umständen ohne uns klar zu machen, daß wir verstimmt waren und nun aus der *Verstimmung* herauszukommen trachten. „Instinktiv" oder „unwillkürlich" unternehmen wir etwas, was den geheimen, uns unbekannten, d. h. unbewußten, Zweck verfolgt, die peinliche Verstimmung zu überwinden; Zweck und daher Objekt des Unternehmens sind uns nicht bewußt. Wir setzen uns ans Klavier oder stecken eine Zigarre an oder greifen zum Alkohol, einer Art von „Zwang" folgend, ohne uns klar zu machen, daß wir das alles tun,

Digitized by Google

um einer Verstimmung zu entrinnen: das Objekt des sekundären Unternehmens, die primäre (ärgerliche) Reaktion, ist uns in der Sekundärhandlung nicht oder eben nur minimal bewußt. Das ist besonders dann leicht möglich, wenn schon die Primärhandlung objekt-unbewußt verlief, wenn wir also nicht wußten, warum oder worüber wir verstimmt waren; es ist aber sogar dann möglich, wenn dies Bewußtsein der Primärhandlung nicht gefehlt hatte.

Man ersieht jedenfalls aus all diesen Möglichkeiten, daß es gut wäre, wenn man von bewußt oder unbewußt spricht, immer genau zu sagen oder sich doch zu überlegen, *was* bewußt sei, *wem* es bewußt sei und in welchem Sinne „bewußt" überhaupt gemeint sei: als „wissend" oder als „gewußt". Die Primärhandlung z. B., die zum Objekt einer bewußten (objektbewußten) Sekundärhandlung geworden und darum eine gewußte Handlung ist, wird sehr häufig eben deshalb auch ihrerseits eine bewußte genannt: sie ist Inhalt des (sekundären) Bewußtseins, ist dem sekundär handelnden Individuum bewußt. Trotzdem kann sie in *dem* Sinne eine unbewußte Handlung sein, daß sie selber keine Wissensphase besitzt, also ohne Bewußtsein von *ihrem* Objekt verläuft (vgl. das Beispiel). Sie ist auch dann eine „bewußte" Handlung, sofern bewußt so viel heißt wie gewußt (nämlich vom Subjekt der Sekundärhandlung gewußt), ist aber eine unbewußte Handlung, wenn bewußt als wissend (mit Wissensphase verlaufend) gemeint ist. Ihr Objekt ist dem (Primär)-Subjekt unbewußt, sie selbst aber, die Primärhandlung, ist dem (Sekundär-)Subjekt bewußt. — Umgekehrt in dem Falle, da die Primärhandlung mit Objektbewußtsein (Wissensphase) verläuft, die auf sie gerichtete Sekundärhandlung dagegen, etwa als instinktive Reaktion, kein Wissen um *ihr* Objekt (die Primärhandlung) entwickelt. Dann ist die Primärhandlung bewußt, sofern unter „bewußt" wissend (mit Wissensphase versehen) verstanden wird; sie ist aber unbewußt (dem Sekundärsubjekt unbewußt), wenn bewußt so viel heißt wie gewußt. Sie ist bewußt, sofern ihr *Objekt* dem (primär handelnden) Individuum bewußt war; sie ist unbewußt, sofern sie *als Handlung* dem sekundär handelnden Individuum nicht bewußt ist.

Liegt schon in den bisher besprochenen Möglichkeiten die Gefahr mannigfacher Verwirrung, so wird sie noch vergrößert durch die Tatsache, daß die (primäre) Handlung, die wir uns als Objekt einer (sekundären) Reaktion denken, aus verschiedenen aufeinanderfolgenden *Phasen* besteht und daß diese Phasen nicht alle in gleicher Weise dem Subjekt der sekundären Handlung bewußt zu sein brauchen. Nehmen wir wieder das Beispiel von dem Aerger über sich selbst

Digitized by Google

bzw. der daraus resultierenden ärgerlichen Handlung. Es ist möglich, daß dem auf dieses ärgerliche Verhalten sekundär reagierenden Individuum die ganze Primärhandlung bewußt wird; es weiß dann, daß es sich über sich selbst geärgert hat und aus diesem Aerger heraus die ärgerliche Bewegung gemacht hat. Es ist aber auch möglich, daß dem Subjekt der Sekundärhandlung z. B. nur die Bewegung, also die Endphase der Primärhandlung, bewußt wird, nicht ihre Prämissen, also besonders das hinter der Bewegung stehende Gefühl, der „Aerger selbst", das Motiv jener Bewegung. Es weiß dann, daß es so und so aussieht (Miene), diese und jene Bewegung gemacht hat. Miene oder Gebärde mißfallen ihm, und es reagiert dagegen bewußt. Aber es weiß nicht, daß Miene und Gebärde aus ärgerlicher Stimmung stammen. So reagiert es freilich auch gegen diese Stimmung (ohne welche ja die Gebärde nicht wäre), aber „unbewußt", d. h. ohne sich über die Stimmung Rechenschaft zu geben. (Ein anderer Fall wäre der, daß es seines Aergers und der Gebärde sich bewußt wäre, aber nur gegen den Ausdruck und nicht gegen das Gefühl selbst, beidemal bewußt, reagierte; allein dieser Fall entspricht nicht unserer Supposition.)

Allgemein gefaßt, will das Beispiel dies besagen: Das Wissen der Sekundärhandlung kann sich auf die ganze Primärhandlung oder nur auf einzelne ihrer Phasen erstrecken; im ersten Fall ist die Primärhandlung dem Individuum, als dem Subjekt der sekundären Reaktion, ganz bewußt, im zweiten Fall ist sie ihm nur teilweise bewußt. Wieweit diese theoretisch festzustellende Möglichkeit durch Erfahrungsgegebenheiten belegt werde, wäre im einzelnen zu untersuchen. Die folgenden Bemerkungen sollen einer solchen spezialpsychologischen Untersuchung einige Winke geben, ohne ihr vorzugreifen.

Bezeichnen wir allgemein die Fähigkeit des Wissens um *eigenes* Sein oder Verhalten, also die Möglichkeit der Wissensbildung im Zusammenhang *innerer* Handlung, als *Selbstbewußtsein* (das eigentliche Objekt ist ja in innerer Handlung stets das Selbst), so ist jedes Wissen im Verlauf einer auf primäres Eigenverhalten gerichteten Reaktion eine Leistung dieses Selbstbewußtseins. Sein *Inhalt* ist die ganze primäre Handlung, wenn sie als ganze wissend erfaßt wird. Sein Inhalt kann aber im einzelnen Fall auch einmal nicht das ganze Primärverhalten umfassen, sondern nur eine einzelne Phase; die andern Phasen bleiben dann der sekundären wissenden Betrachtung verborgen, sie bleiben (vom Standpunkt des sekundären Subjekts aus) „*im* Unbewußten". Theoretisch ist *keine* Phase der Primär-

Digitized by Google

handlung von dieser Möglichkeit des Nichtbewußtwerdens ausgeschlossen. Es darf vor allem nicht vergessen werden (worauf wir im Zusammenhang der äußeren Handlung schon aufmerksam machten), daß das Objekt *jeder* Handlung „im Unbewußten" ist, solange diese Handlung ihre Wissensphase noch nicht erreicht hat. Das gilt ganz gleich von der sekundären inneren Handlung. Wogegen ich reagiere, wenn ich gegen mein eigenes (primäres) Verhalten reagiere, das *weiß* ich auf alle Fälle erst dann, wenn meine Reaktion in die Wissensphase eingetreten ist, wenn ich den Gefühlsgehalt meiner Reaktion wissend verarbeitet habe. Vorher ist mir mein ganzes Primärverhalten unbewußt, mag es auch seinerseits eine *ihres* Objektes bewußte Handlung gewesen sein. Und alles Selbstbewußtsein mit Bezug auf ein eigenes Verhalten setzt ein Bewußt*werden* voraus, d. h. eben eine Umwandlung des Inhalts der auf mich selbst gerichteten Gefühlsreaktion in ein Wissen.

Nun sagten wir, daß kein Teil oder also keine Phase des Primärverhaltens von der Möglichkeit des Nichtbewußtwerdens ausgeschlossen sei. Das heißt, daß jede Phase meiner eigenen Handlung für mich selbst, sofern ich nun gegen diese Handlung sekundär reagiere, unbewußt *bleiben* kann. Darnach könnte man, mit Bezug auf die Selbstbewußtheit, die (primären) Handlungen einteilen, vorläufig „theoretisch", ohne noch zu fragen, ob jede Kategorie in der Erfahrungswirklichkeit auch vertreten sei. Wir wollen diese Einteilung andeuten.

Obenan stehen die *ganz bewußten Handlungen* (bewußt jetzt immer im Sinne des Selbstbewußtseins gemeint; bewußt in diesem Sinne ist eine Handlung, wenn sie von dem Subjekt der auf sie gerichteten *sekundären* Handlung gewußt und nicht etwa nur „erlebt" oder gefühlt ist). Das sekundäre Subjekt *weiß*, gegen welche Primärhandlung es reagiert, und zwar vollständig. *Zweite Hauptgruppe*: partiell unbewußte Handlungen. Nur einzelne Phasen werden vom Subjekt der Sekundärhandlung gewußt, obschon die *Reaktion* sich gegen das ganze Primärverhalten richtet. In dieser zweiten Gruppe, die uns hier vor allem interessiert, wären folgende Untergruppen zu unterscheiden. *Erstens*: Handlungen mit unbewußter Erlebnisphase. Das Individuum weiß sekundär, daß es aus bestimmtem Gefühl heraus in bestimmter Weise gehandelt hat, weiß aber nicht, wieso es zu jenem Gefühl gekommen ist. Beispiel: Jubeln aus bewußter fröhlicher Stimmung, ohne daß der „Grund" dieser Stimmung bekannt wäre. *Zweitens*: Handlungen mit unbewußter Gefühlsphase. Das sekundär darauf reagierende Individuum weiß, daß es handelte

Digitized by Google

und weiß auch, wie es zu seiner Handlung kam (Erlebnisphase), ist sich aber nicht *wissend* über die Art seines Gefühls klar. Beispiel: Begegnung zweier Bekannten. Der eine verzieht sein Gesicht zu freundlichem Lächeln. Er weiß das und weiß auch, daß er durch den Anderen bzw. die Begegnung mit ihm dazu veranlaßt worden ist, Reizvorgang und periphere Rezeption ist ihm bekannt); aber er ist sich nicht klar, „warum" — nämlich: aus welchem Gefühl heraus — er ein freundliches Gesicht gemacht hat. Es ist möglich, daß er hinterher, in tertiärer Reflexion, sich Klarheit darüber verschafft; aber im Moment der sekundären Reaktion (als er seines primären Verhaltens inne wurde) ist ihm das Gefühl so sehr unbewußt, daß er geneigt ist zu behaupten, es sei überhaupt kein Gefühl dagewesen, er habe nur „aus Gewohnheit" gelächelt. — *Drittens*: Handlungen mit unbewußter Erlebnis- *und* Gefühlsphase. Das Individuum weiß, daß es handelt (gehandelt hat); aber es weiß nicht, wie es dazu kam noch welches sein Gefühl dabei war. Beispiel: Jemand bemerkt, daß er sich die Hände reibt. Er weiß also, daß er handelt. Aber „warum" (auf welchen „Anlaß") und aus welchem Gefühl heraus er so handelt, ist ihm völlig dunkel. Auch hier verleitet die Unbewußtheit bestimmter Phasen zu der Meinung, jene Phasen seien überhaupt nicht vorhanden; das Händereiben sei ohne Anlaß (Erlebnisphase) und ohne Gefühl erfolgt. — *Viertens*: Handlungen mit unbewußter Plan- oder Wissensphase. Das sekundär gegen sein eigenes Handeln reagierende Individuum weiß, daß es handelt, weiß auch aus welchem Anlaß und Gefühl, weiß aber nicht, daß es um das Objekt (und das Ziel) *weiß* (gewußt hat, als es primär handelte). M. a. W.: es glaubt sekundär, daß es *primär* ohne Objektbewußtsein gehandelt habe, obschon ein solches Bewußtsein der Primärhandlung tatsächlich nicht gefehlt hat. Fälle dieser Art gibt es wohl meist nur in dem Sinne, daß zwischen Primär- und Sekundärhandlung eine gewisse Zeit verstrichen ist, so daß ein *Vergessen* (s. unten) des früheren Objektwissens möglich war. Jedoch gibt es wohl auch ein *augenblickliches* partielles Vergessen (oder Verdrängen, s. ebenfalls unten), so daß jene Zeit zwischen beiden Handlungen unter Umständen minimal sein kann, ja daß schon während der Ausführungsphase der Primärhandlung die „begleitende" Sekundärhandlung nichts mehr vom primären Plan oder Wissen weiß. Beispiel: Ein Schüler rennt nach der Pause durch die Gasse der Schulbänke. Ein anderer, der bereits in der Bank sitzt, stellt ihm ein Bein, so daß der erste fällt. Der Uebeltäter weiß um seine Tat, weiß auch, was ihn dazu „gelockt" hat und ist sich über das „treibende Gefühl" ungefähr im klaren. Der Anblick des Eilenden

Digitized by Google

habe ihn „gereizt". Er behauptet aber, „nicht mit Absicht", sondern „unwillkürlich" gehandelt zu haben, in dem Sinn, daß ihm nicht klar gewesen sei, *was* er wolle (was hieße: er sei sich weder des Ziels noch des Objekts bewußt gewesen). Es ist nicht notwendig, daß er mit dieser Behauptung jetzt, nachträglich, im subjektiven Sinn die Unwahrheit sagt; er kann wirklich überzeugt sein, bei der (primären) Tat selbst unbewußt (ohne Objekt- und Zielbewußtsein) gehandelt zu haben. Es ist aber andererseits trotzdem möglich, daß ihm Objekt und Ziel damals bewußt *war*, wenn auch nur „einen Moment". Das Bewußtsein wäre dann augenblicklich, schon während der Ausführung, wieder verschwunden, so daß er jetzt sagen kann, er habe überhaupt nicht „mit Wissen" gehandelt. Er fügt, von seinem jetzigen (sekundären) Bewußtsein aus, dann mit Recht bei: hätte ich *gewußt*, was ich tue, so hätte ichs nicht getan. Gesetzt, der Fall sei so gebaut, dann läge eine (primäre) Handlung vor, die, obwohl selber objektbewußt, von der sekundären Beurteilung aus partiell unbewußt wäre, — nämlich mit Bezug auf ihre Wissensphase. Das Individuum wüßte (jetzt) alles von seiner primären Handlung, nur dies nicht: *daß* sie einen Plan (Wissen um Objekt und Ziel) und *welchen* Plan sie hatte. Die primäre Handlung wäre ihm nur partiell bewußt, ihre Wissensphase wäre ihm (jetzt) unbewußt. — *Fünftens*: Handlungen, die gänzlich unbewußt sind mit Ausnahme ihrer letzten Phase, der Ausführung oder also der motorischen Auswirkung. Das Individuum weiß sekundär nur, daß es in bestimmter Weise „gehandelt" (getan, sich bewegt) hat; aber es weiß weder den Anlaß noch das Gefühl noch den Plan seiner Handlung, gesetzt es sei ein Plan (Wissensphase) überhaupt vorhanden gewesen. Beispiel: Ich bemerke, daß ich in ein Zimmer gegangen bin; noch im Eintreten fällt es mir auf (alles „Bemerken" ist Bestandteil einer — sekundären — Handlung, die sich auf das bemerkte Tun richtet — wie ja alles Wissen nur als Phase eines Handelns gegen das Objekt des Wissens vorkommt). Aber ich weiß absolut nicht (mehr), aus welchem Anlaß, getrieben durch welches Gefühl, noch mit welchem Ziel oder wegen welches Objekts ich das Zimmer betreten habe. Vielleicht wollte ich etwas dort suchen; aber ich weiß es nicht. Bewußt ist mir (jetzt) von der ganzen Primärhandlung nur ihre Endphase. Nachträglich, durch tertiäre Anstrengung, gelingt es vielleicht, den Bau der Primärhandlung zu rekonstruieren, sie also ganz bewußt zu machen. Ist dies der Fall, so weiß ich nun, daß es eine vollständige Handlung war, die mir sekundär, in der ersten Reaktion darauf, nur partiell, in ihrer Endphase bewußt gewesen ist. Vielleicht kann auch ein *Andrer*

Digitized by Google

diese Feststellung machen, ohne daß sie mir selber gelingt. Ich habe vielleicht vor einer Minute *gesagt*: ich will in das Zimmer oben gehen, um die Pfeife zu holen. Er, der Andere, weiß also die ganze Beschaffenheit meiner mir selbst nach einigen Minuten, in der sekundären Betrachtung, nur noch partiell bewußten Primärhandlung. — *Sechstens*: Handlungen mit unbewußter Endphase. Das Individuum weiß, daß es (primär) handeln *wollte*, weiß auch, warum, aus welchem Gefühl, mit welcher Absicht; aber es weiß nicht (mehr), daß es die Handlung tatsächlich *ausführt* (ausgeführt hat). Beispiel: Jemand nimmt die Brille vom Tisch und setzt sie sich auf. Einen Moment später, sich besinnend (sekundäre Reaktion), *sucht* er die Brille und brummt, daß er sie nicht findet. Er weiß, daß er sich die Brille aufsetzen wollte und zu diesem Zweck zum Schreibtisch gegangen ist; aber er weiß nicht, daß er sie sich aufgesetzt hat. Die Primärhandlung ist ihm (sekundär) bewußt mit Ausnahme ihrer Endphase. — *Siebentens*: Gänzlich unbewußte Handlungen. Das Subjekt der sekundären Reaktion weiß überhaupt nicht um seine Primärhandlung, gegen die es doch reagiert. Man könnte diese Gruppe auch als *Dritte Hauptgruppe* neben die gänzlich bewußten und die partiell unbewußten Handlungen stellen — aber das ist Nebensache. Beispiel: Nehmen wir gerade jenen Fall der Aergerlichkeit gegen sich selbst, den wir bereits in anderer Beziehung verwertet haben. Jemand ist ärgerlich und handelt aus diesem Aerger heraus. Diese Aergerhandlung sei diesmal nicht, wie früher, primäre (gegenüber einer auf sie gerichteten sekundären), sondern selber sekundäre Handlung — was ja immer möglich ist. Das Individuum reagiert ärgerlich gegen sich selbst. Aber das Subjekt dieser Handlung *weiß* nicht, daß sie diesen Selbstreaktionscharakter trägt. Es glaubt vielleicht, es ärgere sich über und handle ärgerlich gegen „die ganze Welt" — vielleicht aber „glaubt" es überhaupt nichts, sondern ist eben einfach ärgerlich und macht seinem Aerger Luft. Nachträglich (tertiär) kann ihm klar werden, daß dieser Aerger eine Reaktion gegen eigenes Verhalten war — oder ein fremder Beobachter kann es bemerken und weiß dann über den Handelnden besser Bescheid als dieser selbst. Jedenfalls ist aber dieser Handelnde, während seiner ärgerlichen Handlung, sich nicht bewußt, *wogegen* sie sich richte. Sein eigenes Primärverhalten, auf welches das ärgerliche Gebaren die Reaktion darstellt, ist ihm gänzlich unbewußt.

Das sind ungefähr, wenigstens der Hauptsache nach, die Gruppen, die sich mit Bezug auf die sekundäre Selbstbewußtheit der Handlungen und ihrer Phasen bilden ließen. Man sieht sofort, daß die

Digitized by Google

gänzlich unbewußte Primärhandlung nichts anderes bedeutet, als daß der auf sie gerichteten Sekundärhandlung die Wissensphase vollständig fehle. Gänzlich bewußt dagegen (erste Hauptgruppe) ist eine Handlung dem Individuum, dessen sekundäre Reaktion die Wissensphase vollständig ausgebildet enthält. *Partiell* bewußt (in einzelnen Phasen unbewußt) endlich ist eine (primäre) Handlung dann, wenn der sekundären Reaktion darauf die Wissensphase nicht fehlt, wenn sie aber unvollständig ausgebildet ist, so daß ihr Wissen Lücken hat.

Zu dieser ganzen Ausführung über den Spezialfall der objektbewußten oder objektunbewußten (oder partiell objektbewußten) inneren Handlung, welche sich gegen eine eigene *Handlung* (nicht Eigenschaft) desselben Individuums richtet und darum als (innere) *Sekundär*-Handlung bezeichnet wurde, sind nun einige Nachträge zu machen, damit jedes Mißverständnis ausgeschlossen sei.

Vor allen Dingen muß man scharf die Bewußtheit oder Nichtbewußtheit einer Handlung darnach unterscheiden, ob sie im Sinne des Wissens (Nichtwissens) oder des Gewußtseins (Nichtgewußtseins) gemeint sei. Wir haben schon allgemein davon gesprochen, müssen aber hier, bei Gelegenheit der sekundären Reaktion auf eine primäre Handlung, die Warnung dringend erneuern. Nur einige Beispiele. Eine *primäre* Handlung kann bewußte Handlung in dem Sinne sein, daß das Subjekt in ihrem Verlaufe um *ihr* Objekt weiß, die Handlung also eine Wissensphase besitzt. Dieselbe Handlung kann trotzdem vom Standpunkt der sekundären Reaktion ganz oder teilweise unbewußt (d. h. vom Subjekt der sekundären Reaktion ungewußt) sein. So *wußte* derjenige, der sich anschickte, im oberen Zimmer etwas zu holen, im Moment um sein Objekt und Ziel. In der sekundären Reaktion auf sein Tun aber weiß er nicht (mehr) um ein ganzes Stück seiner Primärhandlung, nämlich um ihren Anlaß und ihren ganzen Plan. — Ferner: Das *Gefühl* einer Primärhandlung ist *immer* in dem Sinne unbewußt, daß das erst fühlende Individuum in diesem Gefühl um Objekt und Ziel (noch) nicht *weiß*. Jede Handlung ist nichtwissend (objekt-unbewußt), solange sie nicht bis zur Wissensphase gediehen ist. Andererseits kann dasselbe Gefühl dem *sekundär* reagierenden Individuum *bewußt* sein: es *weiß*, daß es primär so und so fühlte. Im Primärzusammenhang ist also das Gefühl unbewußt im Sinne des Nichtwissens (um sein Objekt); im Sekundärzusammenhange ist es bewußt im Sinne des vom sekundären Subjekt Gewußtseins. Es, das Gefühl, ist jetzt seinerseits Objekt, und zwar auch Objekt des Wissens.

Digitized by Google

Der zweite Nachtrag gilt dem Verhältnis von *unvollständiger* und unbewußter Handlung. Einer Handlung, die objekt-unbewußt, also unwissend wäre, würde die Wissensphase fehlen. Sie wäre also in diesem Sinne auch unvollständig. Wir wissen jedoch, daß die Wissensphase überhaupt nicht notwendig zur „Normalhandlung" gehört (vgl. 2. Kapitel), so daß jene Unvollständigkeit nur bedingt gilt. — Wichtiger ist das Verhältnis der *ungewußten* oder partiell ungewußten Handlung zur Unvollständigkeit. Wir meinen nun also jene Handlung, die dem sekundär darauf reagierenden Individuum nicht oder nur teilweise bewußt ist, mag sie ihrerseits objekt-bewußt oder objekt-unbewußt sein. Nehmen wir zunächst die in diesem Gewußtseinssinne „gänzlich unbewußte" Handlung. Man sieht ohne weiteres, daß sie deshalb, weil sie dem Sekundärsubjekt nicht bewußt ist, durchaus nicht unvollständig oder gar „nicht-vorhanden" zu sein braucht. Das Individuum selber freilich, das sich ihrer nicht bewußt ist, würde wohl (eben weil ihm das Wissen fehlt) nicht nur ihre Vollständigkeit, sondern überhaupt ihr Vorhandensein leugnen. Nicht sicher zwar. Denn im *Gefühl* der reagierenden Sekundärhandlung „hat" es ja ihr Objekt, nämlich jenes Primärverhalten. Es „spürt" also dieses Verhalten, obschon es sich seiner nicht bewußt ist, und aus jenem Gefühlspüren heraus würde es wohl zugeben oder besser „ahnen", daß ein Primärverhalten vorliege. Im Falle unseres Beispiels für die dritte Hauptgruppe etwa würde es wohl merken können: ich muß wohl über mein eigenes Verhalten ärgerlich sein, — aber ich weiß nichts davon. — Aber so oder so: es ist trotz des sekundären Nichtbewußtseins möglich, daß ein Primärverhalten nicht nur vorliege, sondern auch als vollständige Handlung vorliege. Das letztere ist freilich andererseits nicht notwendig. Auch gegen eine unvollständige (abgebrochene) Handlung kann das Individuum sekundär reagieren, sei es mit oder *ohne* Bewußtsein von ihr. Das Ergebnis ist also dies: Unbewußtheit (im sekundären Sinne) oder Bewußtheit hat mit Vollständigkeit oder Unvollständigkeit überhaupt nichts zu tun.

Ganz das gleiche gilt aber auch für die in sekundärer Reaktion *partiell* unbewußte Handlung (zweite Hauptgruppe). Es ist möglich und liegt nahe, daß das sekundär gegen sein eigenes Verhalten reagierende Individuum, dem dies Verhalten teilweise unbewußt ist, glaubt, es sei auch unvollständig und zwar fehle ihm gerade die Phase, die ihm eben nicht bewußt ist. Wir haben bei der Besprechung der zweiten Hauptgruppe auf diese naheliegende Meinung aufmerksam gemacht. Allein was das Sekundärsubjekt glaubt, ist nicht absolut maßgebend. Es können Zeugnisse vorliegen, die jene Meinung wider-

Digitized by Google

legen. Das Individuum selbst kann nachträglich, in tertiärer Reflexion, die sekundäre Bewußtseinslücke ausfüllen und so seine Meinung korrigieren, als habe der Primärhandlung die damals unbewußte Phase gefehlt. Oder ein fremder Beobachter kann über die Vollständigkeit dieser ersten Handlung im klaren sein, noch während der Handelnde selbst sich ihrer partiell nicht bewußt und darum geneigt ist, ihre Vollständigkeit zu leugnen. Vgl. das Beispiel von dem scheinbar anlaß- und zwecklosen Hinaufgehen in das obere Zimmer. — Jedenfalls, und dies ist das, worauf es ankommt: die partielle Unbewußtheit einer Handlung im Verlaufe sekundärer Betrachtung (Reaktion) beweist nichts für ihre Unvollständigkeit. Man darf nie eine Handlung deshalb für unvollständig halten, weil sie sekundär nur unvollständig bewußt ist. Unbewußtheit und Unvollständigkeit haben auch hier überhaupt nichts miteinander zu tun. Viele Fehler entspringen aus der Unkenntnis dieser Tatsache. Man spricht von unvollständigen, etwa von anlaßlosen oder gefühllosen oder absichtslosen Handlungen, wo man eigentlich Handlungen meint, deren Anlaß, Gefühl, Absicht dem sekundär darauf reagierenden Subjekt nicht bewußt sind, ohne daß sie deshalb wirklich fehlten. Wir haben früher (2. Kapitel) gezeigt, daß es unvollständige Handlungen in anderem Sinne als in dem des Abgebrochenseins überhaupt nicht gibt. Wenn also eine Handlung ohne Anlaß oder ohne Gefühl oder ohne (gefühlsmäßige; die *wissende* Absichtbildung ist ja nicht unerläßlich) Absicht zu verlaufen scheint, so darf man sich nicht täuschen lassen. Einer der Gründe möglicher Täuschung (neben den im 2. Kapitel aufgeführten) ist gerade die mangelnde sekundäre Bewußtheit.

Endlich ein Nachtrag über denjenigen Spezialfall der inneren Sekundärhandlung, den wir im 2. Kapitel als *Reflexion* bezeichnet und bestimmt haben, vielmehr über die Bedeutung von bewußt und unbewußt im Zusammenhang der Reflexion. Wir wissen, was Reflexion heißt: sekundäre Reaktion gegen die *Wissensarbeit* (Wissensphase) der primären Handlung, Revision des primären Wissens. Sie ist also diejenige sekundäre Reaktion, welche in „Besinnung" besteht, welche, speziell wenigstens, nicht die Primärhandlung als ganze zum Objekt hat, sondern nur das primäre Wissen bzw. die Wissensfunktion, deren Spezialergebnis das Wissen ist. Hat der Gegensatz bewußt-unbewußt auch für diese reflektierende Sonderart der Sekundärhandlung irgendeine Bedeutung?

Es scheint zunächst, daß Reflexion stets eine objektbewußte Primärhandlung voraussetze, eben ein primäres Wissen. Denn Reflexion soll ja das primäre Wissen revidieren. Allein man muß sich daran

Digitized by Google

erinnern, daß eine objektunbewußte Handlung soviel ist wie eine Handlung mit *minimalem* Objektbewußtsein, wenigstens für ein bewußtseinsfähiges Wesen. Die Reflexion kann also auch darin bestehen, eine ihres Objekts nicht (minimal) bewußte Primärhandlung zu einer objektbewußten zu erheben und zwar durch nachträgliche Wissensanstrengung, durch sekundäres Bewußtmachen des bisher nicht bewußten (nicht gewußten) Primärobjekts. Das Individuum kommt dann im Interesse zweckmäßiger Plangestaltung auf seine Primärhandlung zurück, nicht um sie als ganze zu ändern, sondern eben gerade, um sie aus einer objektunbewußt begonnenen zu einer objektbewußten zu machen. So schafft Reflexion Bewußtsein, nämlich Bewußtsein mit Bezug auf das primäre Objekt. — Aber der Fall objektunbewußter Primärhandlung ist ein Grenzfall. Zwischen minimalem und vollkommen bestimmtem Objektwissen (genauer: Planwissen) gibt es alle Zwischenstufen. Wenn Reflexion Bearbeitung des primären Wissens ist, so kann diese Arbeit auch darin bestehen, ein lückenhaftes oder wenig bestimmtes Bewußtsein zu maximalem Bewußtsein zu erheben. Und man sieht leicht, daß der eigentliche *Sinn* aller Reflexion gerade durch diese Formel bezeichnet ist: Reflexion geht auf maximales Wissen um das primäre Objekt aus. Reflexion will volles Bewußtsein in diesem Sinne.

Eine andere Frage ist die, ob die Reflexion ihrerseits unter allen Umständen bewußt, nämlich eine *ihres* Objektes bewußte Handlung sei. Ob sie also stets eine Wissensphase besitze, d. h. ein Wissen um ihr Spezialobjekt: um das zu revidierende primäre Wissen. Die Frage bejaht sich nur scheinbar selbstverständlich. *Ein* Wissen gehört selbstverständlich zu aller Reflexion; aber das ist dasjenige Wissen, welches ihr *Ziel* bildet, welches also Resultat der vollzogenen Reflexion ist. Wir haben aber schon im 2. Kapitel darauf hingewiesen, daß dieses durch Reflexion zu *schaffende* Wissen (Bewußtsein) ja nicht zu verwechseln sei mit dem Wissen des reflektierenden Subjekts um sein Objekt, also mit dem (sekundären) Wissen um das (primäre) Wissen. Unsere Frage geht nun dahin: ob zur Reflexion notwendig dies Wissen um das zu bearbeitende Wissen gehöre. Und diese Frage ist nicht unbedingt zu bejahen. Vielmehr ist es (vgl. 2. Kapitel unter „Reflexion") sehr wohl denkbar, daß ein Individuum während oder nach seiner Primärhandlung (mit dieser Handlung unzufrieden, weil sie ohne klares Wissen (Plan) vor sich ging) neue, reflektierende Wissensanstrengung macht, ohne indessen zu *wissen*, *wogegen* sich diese Anstrengung richtet. Das Ungenügen der Primärhandlung in ihrer Wissensphase ist dann nur gefühlsmäßig gespürt; das Individuum

Digitized by Google

macht sich nicht bewußt, woran dies Ungenügen hängt; „instinktiv", unwillkürlich setzt es mit reflektierender (sekundärer) Wissensarbeit ein, um die nicht gewußte, aber gefühlte Lücke der Primärhandlung auszufüllen. Seine Reflexion ist ihrerseits objekt-unbewußt. In diesem Sinne gibt es „unbewußte Reflexion". Und das widerspricht nicht der Tatsache, daß Reflexion stets auf Gewußtsein des *primären* Objekts, auf Schaffung von Bewußtsein, ausgeht.

Es leuchtet endlich ohne weiteres ein, daß nicht nur das zu bearbeitende primäre *Wissen*, sondern die ganze Handlung, deren Phase dies Wissen bedeutet, dem reflektierenden Subjekt unter Umständen unbewußt ist. So reflektieren wir sicher tausendfach und sind uns dabei des eigentlichen Objekts der Reflexion (nämlich unseres Primärverhaltens mit seinem primären und ungenügenden Wissen) so wenig bewußt, daß wir geradezu glauben, es sei überhaupt kein solches vorhanden und die Reflexion sei insofern voraussetzungslos. Aus dieser begreiflichen Täuschung stammen dann Behauptungen wie etwa die: alle Wahrnehmung *sei* Reflexion — statt, wie man wohl mit Recht sagen sollte: in aller Wahrnehmung handle es sich kaum um primäres Wissen allein, sondern um einen Komplex von primärer Wissensbildung und reflektierender Bearbeitung des kaum gebildeten primären Wissens. Gerade hier ist übrigens, nebenbei bemerkt, ein deutliches Beispiel „unbewußter" Reflexion: die reflektierende Bearbeitung des primären Wissensmaterials, welche in der Wahrnehmung erfolgt, geschieht, so viel wir sehen können, ohne Wissen des Individuums um jenes primäre Wissen — so sehr, daß wir große Mühe haben, einen primären Bestandteil der Wahrnehmung überhaupt zu unterscheiden. Eine spezielle Erkenntnis- oder doch Wahrnehmungspsychologie könnte von hier aus verschiedene Rätsel zu lösen unternehmen.

Kann Reflexion unbewußt sein im Sinne des Nichtwissens um ihr Bearbeitungsobjekt, so kann sie nun auch in jenem anderen Sinne unbewußt sein, nämlich ungewußt. Es ist möglich, daß das Individuum in tertiärer Reaktion auf sein eigenes Reflektieren zurückkommt und dann auch um dieses Reflektieren weiß, es sich bewußt macht. Es ist aber auch möglich, daß es dies nicht tut, oder daß der tertiären Reaktion wenigstens die Wissensphase fehlt. Dann weiß das Individuum nachträglich nicht, daß es und wie es reflektiert hat, obschon es vielleicht das Resultat der Reflexion noch besitzt und mit ihm arbeitet. Vieles, was wir als primäre Wahrnehmung oder als „Eingebung" oder „Intuition" ansehen, ist tatsächlich Produkt einer — meist sehr komplizierten — Reflexion, um die wir nicht oder

Digitized by Google

nicht mehr wissen, also einer in diesem Sinne unbewußten Reflexion.

Damit dürften alle hauptsächlichen Bedeutungen der Ausdrücke bewußt und unbewußt erläutert und die entsprechenden Vorkommnisse an ihren Ort gewiesen sein. Wir fassen zunächst das Ergebnis zusammen. Die formale Bedeutung des Bewußtseins und des Unbewußten kann nur aus der Analyse der Handlung verstanden werden. Bewußt und unbewußt sind zwar Wissens-, aber eben deshalb Handlungsbegriffe. Der substantivische Gebrauch (das Bewußtsein, das Unbewußte) hat Sinn nur, wenn man mit dem Bewußtsein entweder das (natürlich psychologisch zu verstehende) Wissensorgan (die Wissensfähigkeit) oder dann die Tatsache des Wissens um ein Objekt meint; „das Unbewußte" kann keine andere Bedeutung haben als die einer kollektiven Bezeichnung für alle diejenigen inneren oder äußeren Handlungsobjekte, um welche das Subjekt der Handlung nicht weiß. Alle Bewußtseins-*Inhalte* sind Handlungsobjekte (Bearbeitungs- oder Zielobjekte). Aber nicht alle Handlungsobjekte sind Bewußtseinsinhalte; diejenigen, die es nicht sind, nennen wir unbewußt im Sinne des Nichtgewußtseins. Handlungen ohne Bewußtsein ihres Objekts nennen wir unbewußt im Sinne des Nichtwissens, objekt-unbewußt. Inhalt des Bewußtseins kann alles sein, worauf sich inneres oder äußeres Handeln richten kann, also äußere wie innere Objekte, darunter z. B. eigene Handlungen oder Eigenschaften, aber auch Phantasien, Begriffe, Ideen, Gefühle, Taten. Alles das kann aber auch unbewußt im Sinne des Nichtgewußtseins sein. Unbewußt im Sinne des Nichtwissens (des Fehlens von Bewußtsein) können nur Handlungen sein. — Weil Bewußtsein immer einem Handlungs-*Objekt* gilt, das als solches (auch wenn es ein inneres sein sollte) vom Handlungs-*Subjekt* verschieden ist, so ist der Inhalt des Bewußtseins stets ein Subjekt-*fremdes*, etwas „außer ihm". Wissend („mit seinem Bewußtsein") *überschreitet* also das Subjekt jedesmal „sich selbst", geht es über sich hinaus, setzt es sich in aktive Beziehung mit einem anderen. Dies deshalb, weil Bewußtsein Phase eines *Handelns* ist; alles Handeln ist Bearbeitung eines vom Subjekt unterschiedenen *Andern*.

Diese Tatsache, daß Bewußtsein nichts quasi Selbständiges ist, muß besonders betont werden. Der ganze Begriff hat Sinn nur im Zusammenhang der Handlung. Das Bewußtsein gehört zum Handlungssubjekt, ist eine Form seiner Betätigung. Es ist, als Fähigkeit,

Digitized by Google

Eigenschaft eines Handlungssubjekts und ist daher nicht Subjekt für-sich noch kann es unabhängig von einem Handlungssubjekt mit Sinn gedacht werden. Seine „Funktionsweise" ist abhängig von der Funktionsweise des Individuums, welche sich in der gesamten Handlung offenbart. Sie fließt daher aus dem *Interesse* des Individuums und ist nicht etwa unabhängig davon. Wenn ein Individuum sich mit Bewußtsein seinem eigenen Handeln und daher seinem eigenen Interesse *gegenüberstellt*, so bedeutet diese Gegenüberstellung eine neue Handlung, deren Bestandteil jenes Bewußtsein ist, und sie entspringt einem neuen Interesse.

So ist das Bewußtsein auch nicht ein Ort, ein Gefäß etwa, das einen bestimmten Inhalt hätte. „Im Bewußtsein sein" heißt einfach: gewußt sein. Jede Spaltung des Menschen oder seines Lebens in ein Bewußtsein und ein Unbewußtes ist Mythologie. Es handelt sich hier nicht um Sphären oder Bezirke der Seele, sondern um Tatsachen und Möglichkeiten des Wissens und Nichtwissens um die Objekte des Handelns. Nicht das Bewußtsein oder gar „das Unbewußte" arbeiten jedes auf seine Weise, sondern das Individuum arbeitet, das eine Mal wissend, das andere Mal nichtwissend. Gewiß: es *wirken* in der Gesamtheit des Lebens die Inhalte des Bewußtseins, weil sie rezipierte Handlungsobjekte und als solche für das Individuum wirksam sind. Und es wirken auch unbewußte Objekte jeder Art, sofern auch sie Reaktionsobjekte und also Gegenspieler eines Handelns sind. Unbewußte (von mir nicht gewußte) Gefühle oder Absichten sind — ob auch ungewußt — einmal wirksam sofern sie *sind;* sie sind aber auch wirksam, sofern meine Reaktion — wenn auch ohne Bewußtsein — sich auf sie richtet. Es wirkt also auch, was unbewußt ist, sofern es entweder wirklich ist oder doch vom Individuum für wirklich gehalten wird — was es, das Individuum, dadurch bezeugt, daß es, wenn auch ohne Bewußtsein, darauf reagiert. (Streng gesprochen wirkt natürlich ein Nichtwirkliches nicht; wenn wir sagten, ein für wirklich nur Gehaltenes wirke, so müßte es genau heißen, daß das „gläubige" Individuum dadurch, daß es jene Wirklichkeit annimmt, in bestimmter Weise auf sich selber wirkt.) — Kann man also freilich sagen, auch Unbewußtes wirke, so darf man doch nicht substantivisch „das Unbewußte" als Wirkungssubjekt denken. Subjekt der Wirkung ist immer entweder das Handlungssubjekt, dem etwas bewußt oder unbewußt ist, oder dann das Handlungsobjekt, das vom Subjekt gewußt oder nicht gewußt ist.

Sind das alles Konsequenzen aus der bisherigen Betrachtung, so erheben sich nun, nachdem das Grundsätzliche feststeht, noch einige

Digitized by Google

Fragen speziell zum Begriff des Unbewußten, die wir hier nicht ganz beiseitelassen können, obschon sie in das Gebiet der speziellen Psychologie hinüberweisen.

Vor allem ist es nötig, den Begriff des Unbewußten noch deutlicher als bisher zu *relativieren*. Wir haben mehrfach betont, daß „unbewußt" für ein bewußtseinsfähiges Wesen wohl immer im Sinne minimalen Bewußtseins zu verstehen ist, nicht als absolutes Nichtbewußtsein. Gleichgültig, ob der Ausdruck im Sinne des Nichtwissens um ein Objekt oder im Sinne des Nichtgewußtseins gebraucht werde. Im Anschluß daran wären die verschiedenen *Grade* des Bewußtseins an Hand von Erfahrungen auseinander zu halten. Hier kann nur festgestellt werden, daß zweifellos alle Uebergänge von maximalem zu minimalem Bewußtsein (Bewußtheit) vorkommen. Man begreift die Möglichkeit dazu ohne weiteres, wenn man daran denkt, daß Bewußtsein an die Wissensarbeit im Handlungszusammenhang gebunden ist. Diese Arbeit kann energischer oder weniger energisch, adäquater (mit Bezug auf den Gefühlsgehalt) oder weniger adäquat sein. Darnach richten sich die Grade des Bewußtseins. Ausdrücke wie unterbewußt, halbbewußt, unklar bewußt, traumhaft (angewendet auf ein Wissen des wachen Lebens) usw. stehen für solche Grade. Einzelheiten überlassen wir der speziellen Psychologie.

Es gibt aber nicht nur verschiedene Grade, sondern auch verschiedene „*Arten* des Unbewußten", und davon muß wegen der später zu untersuchenden „Erfahrbarkeit des Unbewußten" etwas ausführlicher die Rede sein. Sie, die Arten, unterscheiden sich zuletzt nach dem Grunde des Nichtbewußtseins bei doch vorhandener Bewußtseinsfähigkeit des Individuums. Halten wir daran fest, daß „unbewußt" unter allen Umständen den Ausfall der Wissensphase einer Handlung bedeutet, so daß diese Handlung selber objekt-unbewußt (unbewußt im Sinne des Nichtwissens um ihr Objekt), ihr Objekt aber seinerseits dem handelnden Individuum unbewußt ist, unbewußt also im Sinne des Nichtgewußtseins. Man kann also jeden Fall des Nichtbewußtseins von der Handlung aus betrachten, welcher die Wissensphase fehlt, und dann muß man von Nichtwissen (um das Objekt) sprechen — oder vom Objekt der gleichen Handlung aus, und dann heißt unbewußt sein so viel wie nicht gewußt sein. Wir wählen bei der Aufzählung der Arten aus Gründen leichterer Verständlichkeit den Standpunkt beim (nicht-gewußten) Objekt, meinen also, wenn wir von unbewußt reden, nun stets ein Handlungsobjekt, welches nicht gewußt ist. Man kann aber selbstverständlich alles darüber zu Sagende ohne weiteres in den anderen Aspekt übersetzen: jedem nichtgewußten

Digitized by Google

Objekt entspricht ein nichtwissendes Subjekt, also eine objekt-unbewußte Handlung. — Ferner machen wir jetzt keinen Unterschied zwischen äußerem und innerem Objekt, also zwischen Fremd- und Selbstbewußtsein, weil es für die Art oder den Grund des Nichtbewußtseins prinzipiell nicht darauf ankommt, ob das Nichtgewußte ein äußeres Objekt oder eine eigene Beschaffenheit bzw. Verhaltensweise des Individuums selber, die ihres Objekts nicht bewußte Handlung eine äußere Primärhandlung oder eine innere Sekundärhandlung sei.

Die erste Art der Unbewußtheit (also nun stets: des Nichtgewußtseins eines Handlungsobjekts!) könnte man als *Vorbewußtheit* bezeichnen. Sie ist jedem Objekt eigentümlich, welches zwar Objekt einer Handlung, aber *noch* nicht Objekt eines im Zusammenhang dieser Handlung stehenden Wissens ist. Vorbewußt ist das Objekt jeder noch nicht bis zur Wissensphase gediehenen Handlung; es ist so lange unbewußt, als die Handlung noch nicht bis zum Stadium des Bewußtseins entwickelt ist. Solange ist es dem Subjekt erst erlebnis- oder gefühlsmäßig, aber noch nicht wissensmäßig, in der Form des Wissens, gegeben. Alle Bewußtheit ist gegenüber dieser Vorbewußtheit, also gegenüber der Anfangsunbewußtheit, sekundär, wenn sie überhaupt eintritt.

Vom Stadium der Vorbewußtheit aus gibt es nun vier Möglichkeiten der Weiterentwicklung des Handelns. Erstens: Die Handlung schreitet unmittelbar aus dem Gefühls- in das Wissensstadium. Dann wird das bisher unbewußte Objekt bewußt und scheidet somit für unsere Betrachtung des Unbewußten aus. Zweitens: Die Handlung wird vor dem Eintreten der Wissensphase abgebrochen; das Interesse, welches auf das Objekt gerichtet war, verschwindet als solches; das Objekt selbst fällt aus dem Gesichtskreis, es ist nun überhaupt nicht mehr Handlungsobjekt. Man sieht sofort, daß diesem „Objekt", *nach* Abbruch der Handlung, das Prädikat unbewußt *nicht* zukommen kann. Es ist so wenig unbewußt wie es bewußt ist. Denn es ist überhaupt nicht mehr Objekt. Etwas, wozu das Subjekt keine Handelnsbeziehung hat, kann weder bewußt noch unbewußt heißen. Wo keine (objektbewußte oder objektunbewußte) Handlung, da ist kein einem Handelnden bewußtes oder nichtbewußtes Objekt, weil überhaupt kein Objekt vorhanden ist. Gewiß: das Individuum „weiß nichts" von diesem Etwas, — aber nicht deshalb, weil ihm die Bewußtheit von ihm als überhaupt objektseiendem fehlte, sondern deshalb, weil es gar nicht Objekt ist. Was nie „im Gefühl" war, kann nicht im Bewußtsein noch im

Digitized by Google

„Nichtbewußtsein" sein; und was nicht *mehr* im Gefühl oder in dem daraus entspringenden Handlungszusammenhang ist, für das treffen die Kategorien bewußt und unbewußt ebenfalls nicht (mehr) zu. — So scheidet auch das wegen abgebrochener Handlung nie zum Bewußtsein, vielmehr zur Möglichkeit der Bewußtheit, gelangte Objekt aus unserer Betrachtung der unbewußten Objekte aus.

Drittens: Die Handlung geht zwar über das Gefühl (das Stadium der Vorbewußtheit) hinaus weiter, verläuft aber ohne Bewußtseinsphase. Dann bleibt das Objekt zwar Objekt, aber es *wird* nicht bewußt. Es ist also unbewußtes Handlungsobjekt im eigentlichen Sinne. Nicht mehr vorbewußtes, da ja die Handlung weiter gediehen ist. Instinkthandlungen oder „Gewohnheitshandlungen" (gesetzt sie haben die Form der gänzlich ohne Bewußtsein verlaufenden Instinkthandlung angenommen) geben dieses Bild. Ihre Objekte sind und bleiben schlechthin unbewußt. — Viertens: Die Handlung wird vor der Wissensphase weder abgebrochen noch unmittelbar weitergeführt, sondern sie wird an jener Stelle *unterbrochen* (weil sich dringendere Interessen einschieben, welche zunächst ihre Erledigung verlangen). Findet die so unterbrochene, in ihrer zentrifugalen Phase aufgeschobene Handlung später ihre normale Fortsetzung, so besitzt diese Fortsetzung entweder eine Wissensphase oder nicht. Im zweiten Fall liegt nach der Unterbrechung die eben beschriebene Situation des schlechthin unbewußten Objektes vor. Im ersten Fall dagegen wird das Objekt uns *nachträglich* bewußt. Wie aber war es während der Unterbrechung? Es war nicht überhaupt nicht mehr Objekt; denn die Handlung war nicht abgebrochen, vielmehr muß ihr leitendes Gefühl angedauert haben, sonst könnte sie keine Fortsetzung finden. Das Objekt war also im Gefühl da; es verharrte, wie man sieht, im Stadium der Vorbewußtheit. — So ergeben sich aus allen vier Möglichkeiten neben dem bewußten und dem überhaupt „verschwundenen" Objekt zwei Arten „des Unbewußten": das schlechthin Unbewußte und das Vorbewußte.

Das Vorbewußte ist „bewußtseinsfähig", sofern eben die Möglichkeit besteht, daß die Handlung, wenn sie in die zentrifugale Phase eintritt, ein Wissen produziere. Wie verhält es sich aber mit der Bewußtseinsfähigkeit des schlechthin Unbewußten? Wir haben bisher als „Grund" der Nichtbewußtheit eines Objekts stets den Ausfall der Wissensphase in der Handlung genannt. Es ist nun aber zu bedenken, daß dieser Ausfall seinerseits verschieden begründet sein kann. Die Bewußtseinsfähigkeit des Individuums kann an sich schlecht entwickelt sein; die instinktive Zielsicherheit kann eine

Digitized by Google

Planbildung und also auch ein Objektwissen überflüssig machen (gilt auch für „eingefahrene Gewohnheiten"); das Wissensorgan kann sich im Zustand starker Ermüdung oder Lähmung befinden (vgl. dazu auch hypnagogische und narkotische Zustände); oder das Individuum hat ein besonderes *Interesse* am Nicht-*Wissen* des Objekts (und des Zieles) und schaltet deshalb „absichtlich" die Wissensfunktion aus, obschon es die Bearbeitung des Objekts fortsetzt. Es mag daneben andere Gründe für den Ausfall der Wissensphase geben, auf Vollständigkeit kommt es hier nicht an. Wichtig ist aber dies: bei überhaupt vorhandener Wissensmöglichkeit *kann*, durch Aufhebung jener Gründe, das Objektwissen *nachträglich* produziert, die Unbewußtheit also aufgehoben werden. Diese Möglichkeit wird — wir wollen sie nicht für alle Einzelfälle untersuchen — besonders dann gegeben sein, wenn die Ausschaltung des Bewußtseins einem besondern momentanen Interesse entsprang; denn dies Interesse kann verhältnismäßig leicht durch ein anderes, entgegengesetztes, abgelöst oder überwunden werden, so daß dann das Individuum auf sein Nichtwissen mit Wissensabsicht zurückkommt.

Wenn in diesem speziellen Fall, und unter bestimmten Voraussetzungen allgemein, die Möglichkeit nachträglichen Bewußtwerdens des während der Handlung selbst schlechthin unbewußten Objekts besteht, so ist darnach auch dies Objekt, und nicht nur das vorbewußte, unter bestimmten Bedingungen bewußtseinsfähig. Die Bedingungen selbst zu untersuchen ist nicht Sache dieser grundsätzlichen Ueberlegung. Worauf aber Gewicht zu legen ist, ist dies: alles nach *Erledigung* der Handlung selbst (welche ihres Objekts nicht bewußt war) erfolgende Bewußtwerden des Objekts ist nur möglich dadurch, daß das Individuum selbst auf diese seine Handlung und zwar speziell auf ihre ausgefallene (genauer: minimal entwickelte) Wissensphase *zurückkommt*. „Von selber" wird Unbewußtes nicht nachträglich bewußt, weil Bewußtwerden eine Funktion des Wissensorgans bedeutet, also eine Handlung des Individuums. Kommt dieses Individuum aber auf „sein Nichtwissen" zurück, so heißt dies soviel: es reagiert gegen sein eigenes (mangelhaftes) Wissensverhalten, kurz: es *reflektiert*. So ergibt sich, daß alles nachträgliche Bewußtwerden eines ursprünglich *schlechthin* unbewußten (und nicht nur vorbewußten) Objekts das Produkt einer Reflexion ist. Das Ergebnis ist von nicht geringer Tragweite für die spezielle Psychologie sowohl wie für die psychologische Praxis; hier begnügen wir uns mit der Feststellung.

Die bisher besprochenen Arten des Nichtbewußtseins hatten das

Digitized by Google

Gemeinsame, daß das Handlungsobjekt *von Anfang an* dem Subjekt nicht bewußt war, — mag es auch nachträglich dann „ins Bewußtsein" kommen. Nun spricht man aber auch von einem nachträglich *unbewußt Gewordenen*. Es fragt sich, welcher Sinn hinter diesem Ausdruck stecken könne. Er kann jedenfalls nur auf solche Objekte angewendet werden (seien sie äußere Objekte oder innere, z. B. eigene primäre Verhaltensweisen), welche dem handelnden Individuum einmal bewußt gewesen sind. Was nicht bewußt war, kann nicht unbewußt *werden*. Setzen wir also den Fall, daß ein Individuum sein Handlungsobjekt wisse, entweder so, daß schon die Handlung selbst mit Objektbewußtsein (Wissensphase) verläuft, oder daß das zunächst unbewußte Objekt durch nachträgliche Reflexion bewußt gemacht ist. Dann besteht dieses Objektwissen so lange, als das Individuum sich überhaupt mit dem Objekt beschäftigt, sei es in Primärhandlung oder reflektierend. Länger aber auch nicht. Denn wenn während der Bearbeitung des Objekts oder während der sekundären Reflexion das Resultat des Wissens für das Individuum „vorhanden" ist, so ist es doch nicht mehr vorhanden, sobald das Objekt für eben dieses Individuum keine Rolle mehr spielt; und dieser Moment tritt dann ein, wenn es in keiner Weise mehr Handlungsobjekt ist, wenn also die auf *dieses* Objekt bezogene Handlung (oder speziell: Reflexion) ihren normalen Abschluß gefunden hat und somit das spezielle Interesse am Objekt erledigt ist. Nach dieser Erledigung existiert das *Wissen* des Objekts als solches nicht mehr. Es ist an das (noch unerledigte) Interesse gebunden. Trotzdem kann das Objekt jetzt nicht als „unbewußt" bezeichnet werden, als unbewußtes Objekt nämlich. Denn es ist überhaupt nicht mehr Objekt und darum weder bewußt noch unbewußt. Es kann nur als früheres — und damals bewußtes — Objekt bezeichnet werden. Auf keinen Fall ist es „unbewußt geworden" sondern es ist als Objekt aufgehoben. — Auf den hier angenommenen Fall bezogen wäre also der Ausdruck des „Unbewußtgewordenen" sinnlos.

Allein der Fall ist auch in gewissem Sinne konstruiert. Wir wissen, daß *restlose* Interessenerledigung nicht vorkommt, weil es absolute Normalhandlungen nicht gibt. Ein *absolutes* Ende der Handlung ist also nie gegeben, damit aber auch nicht ein absolutes Ausschalten des Objekts wegen Erledigung des Interesses. Damit ist aber nicht gesagt, daß ein Ausschalten überhaupt nicht vorkomme. Das Objektinteresse wird zwar nie vollständig *erledigt* sein (durch die Handlung selbst), aber es kann geändert und also in seiner früheren Rich-

Digitized by Google

tung doch „erledigt" werden, nämlich durch nachfolgendes anderes Handeln. Erst in diesem Fall verschwindet das Objekt aus dem Interessenbereich des Individuums und dann allerdings auch „aus dem Bewußtsein". Man sieht aber auch, daß nun hier ohne Einschränkung gilt, was oben gesagt wurde: dies Objekt ist nun, nachdem es überhaupt nicht mehr Objekt ist, weder bewußt noch unbewußt; es kann auch nicht als unbewußt geworden bezeichnet werden.

Positiv ergibt sich daraus: wenn „unbewußt geworden" einen Sinn haben soll, so kann der Ausdruck nicht ein nicht mehr im Handlungszusammenhang stehendes Objekt bezeichnen, sondern nur ein Objekt, das noch Handlungsobjekt (Interesseobjekt) ist. Die Behauptung, es gebe unbewußt Gewordenes, muß also, soll sie sinnvoll sein, dies meinen: es gibt Handlungsobjekte, die im *Laufe* der Beschäftigung des Subjekts mit ihnen aus vorbewußten zu bewußten geworden (alles Bewußte war ja einmal vorbewußt), nun aber unbewußt geworden sind. Die Frage ist nur, ob das möglich sei und ob eventuell die Erfahrung die Annahme einer solchen *dritten* Art des Unbewußten (neben dem Vorbewußten und dem ursprünglich schlechthin Unbewußten) nahelege.

Die Möglichkeit zunächst leuchtet ohne weiteres ein. Wenn die Ausführung eines Planes aus irgendwelchen Gründen hinausgeschoben wird, so treten andere Interessen in die Aktivierung ein, mit anderen Objekten, anderen Plänen, anderen Handlungen. Es ist möglich, daß dadurch das Interesse, dem jener aufgeschobene Plan entspricht, so stark verändert wird, daß sein Objekt überhaupt aus dem Interesse herausfällt und für das Individuum keine Rolle mehr spielt. Dann ist aus der unterbrochenen eine abgebrochene Handlung geworden. Das Objekt seinerseits ist nun als Objekt nicht mehr vorhanden, es ist also nicht „unbewußt geworden". — Aber es ist auch möglich, daß das erste Interesse, wenn auch mit gewissen Modifikationen, trotz der Unterbrechung andauert, daß das treibende Gefühl der unterbrochenen Handlung „perseveriert", und daß auch der Plan, also das Objektbewußtsein mit dem, was dazu gehört, weiter besteht. Dann ist das Objekt weder verschwunden noch unbewußt geworden; es bleibt vielmehr bewußt. — Es muß aber drittens möglich sein, daß trotz der Perseveration des in seiner Auswirkung unterbrochenen Interesses, und vielleicht auch des Gefühls, doch der Plan, also das Objektbewußtsein, wieder *verschwindet*. Denn dieses Bewußtsein ist abhängig von der Funktion des zur zentrifugalen Organisation gehörenden Wissensorgans. In Funk-

Digitized by Google

tion wird dieses Organ gesetzt zum Zwecke der Ausführung der Gefühlsreaktion; das Wissen ist, wo es auftritt, die unmittelbare Vorbereitung der Tat. Wird die Ausführung aufgeschoben, so wird der zentrifugalen Organisation, mindestens den peripher-motorischen Organen, die Energie, welche schon für sie bereit war, entzogen oder vorenthalten. Diese Zurücknahme kann aber auch das bereits in Aktion begriffene *erste* Organ der Auswirkung, eben das Wissensorgan betreffen. So gut wie eine bereits begonnene Armbewegung zurückgenommen werden kann, kann auch ein Wissen als solches „zurückgenommen" werden. Das Wissensorgan arbeitet so lange, als das Individuum ihm Energie zuströmen läßt, und nur solange es arbeitet, ist Wissen als solches „da". Sobald — etwa aus Gründen der Energieersparnis oder Konzentration auf die neue Handlung — dem Wissensorgan die Energie entzogen ist, muß das Wissen um das Objekt dieser Handlung aufhören. Das Objekt verschwindet „aus dem Bewußtsein". — Es verschwindet aber damit nicht überhaupt für das Subjekt, wenn nämlich, wie vorausgesetzt, das Interesse perseveriert und nur die zentrifugale Organisation stillgelegt ist, sondern es bleibt Interesseobjekt, und das Individuum „beschäftigt" sich weiter mit ihm, nur eben nicht im Sinne der motorisch-produktiven Bearbeitung vorläufig, sondern im Sinne der Erlebnis- oder Gefühlsreaktion. Das Objekt fehlt nicht dem Individuum, es fehlt nur „im Bewußtsein". Es ist Reaktionsobjekt, nur nicht Wissensobjekt. Es ist in der Tat, nachdem es einmal bewußt war, *unbewußt geworden*. Es wird wieder bewußt werden, sobald das Individuum die unterbrochene Handlung mit Einschaltung der Wissensphase wieder aufnimmt, ja schon wenn es nur den alten Plan, selbst ohne momentane Ausführung, wieder aufnimmt. Es ruft sich dann das Objekt (samt Ziel und Weg vielleicht) wieder „ins Bewußtsein".

Ist gegen die Möglichkeit eines grundsätzlich so beschaffenen Vorgangs und also des Unbewußtwerdens eines einmal bewußten Objektes nichts einzuwenden, so scheinen aber auch viele Erfahrungen das Vorkommen reichlich zu bekräftigen. Wir scheiden die Vorkommnisse, die hierher gehören, in zwei Kategorien, die wir als *Vergessen* und (mit einem Ausdruck der psychanalytischen Schule) *Verdrängen* bezeichnen. Sie lassen sich allerdings nur relativ voneinander trennen, wie sich zeigen wird.

In der Regel meint man mit Verdrängung (nämlich Verdrängung des Reaktionsobjekts, bzw. des ganzen Planes, „ins Unbewußte") ein *absichtliches* Vergessen. Man will sagen, das Individuum nehme

Digitized by Google

sein Wissen mit Absicht zurück, es entziehe dem Wissensorgan seine spezifische, der wissenden Bestimmung des Objekts geltende Energie, weil es ein besonderes Interesse am Verschwinden des Objekts „aus dem Bewußtsein" habe. Von Vergessen aber spricht man dann, wenn man sagen will, dieser Vorgang, nämlich das Aufhören der Wissensfunktion mit Bezug auf das fragliche Objekt, vollziehe sich ohne Absicht, ja wohl sogar *gegen* das Interesse des Individuums. Man stellt also einem Unbewußt-*Machen* (Verdrängung) ein Unbewußt-*Werden* (Vergessen) gegenüber. Allein eine derartige Unterscheidung dessen, was man unterscheiden will, ist von vornherein schief. Denn es geschieht oder „wird" im internen Organisationszusammenhang eines Individuums nichts, woran dieses Individuum nicht aktiv, also mit seinem Interesse und seinem (inneren) Handeln beteiligt wäre. Es ist richtig, daß nicht nur es allein, sondern die ganze vergangene und gegenwärtige Umwelt daran beteiligt ist. Aber das gilt für *jeden* inneren Vorgang, kann also keinen Unterschied zwischen Vergessen und Verdrängen begründen. Die Erfahrung erlaubt nicht einmal anzunehmen, die Verdrängung erfolge unter *vorwiegender* Eigenaktivität des Individuums, das Vergessen unter vorwiegender Veranlassung durch andere als die im Interesse des Individuums liegenden Bedingungen.

Will man die Erfahrungsphänomene, die gemeint sind, verstehen und auseinanderhalten, so muß man sie unter einem anderen Gesichtspunkt als dem der Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit betrachten. Man kann *alles* Ausschalten eines einmal vorhandenen Objekt- oder Planwissens ein Vergessen nennen, mag es nun mit mehr oder weniger Interessenanteil des Individuums geschehen. *Ohne* Beteiligung des Individuums geschieht es auf keinen Fall, weil die Funktion des Wissensorgans der zentralen Organisation untersteht. Aber es kommt nun auf die Art d. h. Qualität des Interesses an, welches hinter jener Ausschaltung steht. Wir sprechen von Vergessen im engeren Sinn oder Vergessen schlechthin, wenn die Zurücknahme der spezifischen Wissensenergie aus dem Interesse der „Ersparnis" oder der Konzentration auf neues Handeln und neue Objekte erfolgt. Geschieht aber das Vergessen im speziellen Fall deshalb, weil das Individuum, ohne durch Ersparnisgründe genötigt zu sein, aus einem *anderen*, besonderen Interesse die Wissensenergie zurücknimmt oder also die Wissensfunktion (mit Bezug auf das fragliche Objekt) hemmt, dann reden wir von Verdrängung. Dieses „andere" Interesse, das spezifische Nichtwollen *dieses* Wissens,

Digitized by Google

wird von verschiedener Art sein können; man wird es allgemein so bezeichnen können, daß man sagt, dieses spezielle Wissen sei dem Individuum „unangenehm". Der Spezialfall des Vergessens, den wir Verdrängung nennen, liegt also dann vor, wenn der innere Grund der Ausschaltung des einmal gewußten Objekts aus dem Bewußtsein in einer negativen Bewertung des Wissens als solchen besteht und nicht in der Hinwendung auf andere Objekte, welche die Wissensenergie absorbieren und so dem ersten Objekte entziehen. Verdrängung unterscheidet sich darnach vom Vergessen (im gewöhnlichen, engeren Sinne) einfach durch die Verschiedenheit des Interesses, welches in beiden Fällen die Ausschaltung veranlaßt. Auch die Verdrängung kann aber als eine Art des Vergessens bezeichnet werden, wenn man nämlich alles Ausschalten eines einmal vorhandenen Wissens ein Vergessen (des Objekts) nennt. In der Tat ist ja das „verdrängte" Objekt eben auch ein im Bewußtsein nicht mehr vorhandenes, ein „ausgefallenes" Objekt. Umgekehrt könnte man das Vergessen (im engeren Sinn) als Spezialfall eines im weiteren Sinn gefaßten Verdrängens bezeichnen: auch wenn die Ausschaltung des Wissens aus Ersparnis- oder Konzentrationsgründen erfolgt, so ist eben das Wissen um das erste Objekt dem Individuum hinderlich und also „unangenehm", weil es ihm die Konzentration auf das neue Objekt nicht erlaubt. Es „verdrängt" das alte Objekt um dieser Konzentration willen. — Ob man so oder so gruppiert, wesentlich ist nur, daß der Unterschied nicht der der Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit ist, sondern daß er in der Qualität der beteiligten Interessen liegt, und daß in beiden Fällen der Vorgang nicht ohne Zutun des Individuums erfolgt, sondern eben in seinem — so oder so beschaffenen — Interesse.

Man braucht darüber den Anteil der außerindividuellen Wirklichkeit ja nicht zu vergessen oder zu gering einzuschätzen. Aber dieser Anteil ist, für einen internen Vorgang des Individuums, doch nur so zu verstehen, daß das Interesse *des Individuums* nicht rein „aus ihm selbst", sondern mit aus der Vergangenheit und Gegenwart der Außenwelt bestimmt ist. So gibt es Individuen, die durch ihre *Anlage* zum verhältnismäßig raschen und „leichten" Vergessen, andere, die gerade zur Verdrängung, im engeren Sinne, *neigen*. So kann auch der Einfluß der Gegenwartsumwelt, etwa der Erziehung, zu einer solchen Geneigtheit beitragen. Aber immer handelt es sich dann doch um eine Geneigtheit des *Individuums*, also um sein eigenes Interesse, mag dieses auch stark von außerindividuellen Bedingungen abhängig sein. Jedenfalls gilt diese Möglichkeit der

Digitized by Google

Interessenbestimmtheit „von außen" ganz gleich für das Verdrängungs- wie für irgendein Vergessensinteresse.

Auch nicht etwa darin liegt, wie man wohl glauben möchte, ein Unterschied, daß das Vergessen (wenn schon zugegeben wird, daß es nicht ohne Interesse des Individuums geschehe) aus unbewußter, das Verdrängen aus bewußter Absicht erfolge. Wenn man von bewußter Absicht (auch wohl Absicht schlechthin genannt) spricht, so meint man eine Handlung mit Wissensphase, mit Bewußtsein ihres Objekts und Zieles, in unserem Falle also mit Wissen um das auszuschaltende Wissen und um das Ziel der Ausschaltung. Da ist nun festzustellen, daß wir ein Vergessen im gewöhnlichen Sinne des Wortes kennen, welches (wenn die Beobachtung oder Erfahrung nicht trügt) *ohne* solches Wissen erfolgt. Wir vergessen vieles, schalten also aus Ersparnisgründen vieles aus dem Bewußtsein aus, ohne dabei zu wissen, was wir wollen, ohne uns bewußt zu sein, welchem (auszuschaltenden) Wissen unsere innere Arbeit gilt. Aber wir vergessen manches auch mit voller Bewußtheit unserer Absicht, ihres Objekts und ihres Zieles. Wir wollen „bewußt" nicht mehr „an das und das denken", weil wir jetzt anderes zu tun, an anderes zu denken haben. — Beide Arten der Ausschaltung finden sich aber auch dort, wo wir wegen der speziellen Beschaffenheit des treibenden Interesses von Verdrängung sprechen. Es gibt Fälle, da wir ein bestimmtes Wissen als unangenehmes nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und da wir uns ganz klar darüber sind, daß wir dieses Wissen eliminieren wollen. „Ich *wollte* nicht mehr daran denken, es war mir peinlich." Dann erfolgt die Verdrängung, sofern sie gelingt, mit bewußter Absicht. Es gibt aber auch „unbewußte" Verdrängung in dem Sinne, daß wir nur fühlen, aber nicht wissen, welches Wissen uns stört und welches wir daher eliminieren möchten. — Und endlich gibt es auch in jenem anderen Sinne (in dem des Gewußtseins) bewußtes wie unbewußtes Vergessen wie Verdrängen: daß wir *sekundär* wissen oder nicht wissen können, ob wir überhaupt (etwas) vergessen oder verdrängt haben. Ein Unterschied ist mit Bezug auf Bewußtheit oder Nichtbewußtheit des Vorgangs zwischen Vergessen und Verdrängen in keiner Weise zu konstatieren.

Diese Erörterungen bezogen sich vorerst nur auf die Definition und Unterscheidung der beiden Arten des Unbewußtwerdens einmal bewußter Objekte. Beide Arten sind als inneres Handeln bestimmt, das ein Rückgängigmachen eines Objektwissens bedeutet, — als sekundäre Reaktion des Individuums auf sein eigenes Wissen,

Digitized by Google

somit eine Art von *Reflexion*, — nur mit negativem Vorzeichen: nicht sekundäre Schaffung oder Verschärfung, sondern Elimination primären Wissens. — Wir haben uns aber noch mit dem *Vorkommen* zu beschäftigen, das wir bisher einfach angenommen haben, also genauer: mit den Erfahrungen, welche ein solches Vorkommen nahelegen. Auch darüber beschränken wir uns hier auf allgemeine Hinweise, einzelnes der speziellen Psychologie überlassend.

Was zunächst das Vergessen betrifft, so muß von vornherein zugegeben werden, daß der Sprachgebrauch auch darunter nicht immer das versteht, was oben Vergessen genannt worden ist: das Unbewußtwerden bewußter Objekte aus bestimmten Interessengründen. Vielmehr pflegt man jedesmal von Vergessen zu sprechen, wenn ein bisher im Wissen vorhandenes Reaktionsobjekt (also überhaupt „Etwas") aus diesem Wissen verschwindet, und in diesem Sinne wird auch das Vorkommen des Vergessens gewiß der allgemeinen Erfahrung entsprechen. Wir haben nun aber deutlich zwei Fälle unterschieden. Das Objekt kann aus dem Wissen des Subjekts in der Weise verschwinden, daß es überhaupt nicht mehr Reaktionsobjekt ist; es verschwindet also nicht nur aus dem Wissen, sondern — gleichzeitig oder nachträglich — auch aus dem Gefühl und dem Erleben. Dann spielt es im Lebenszusammenhang des Individuums keine Rolle mehr. Es ist daher für dieses Individuum einfach nicht mehr als Objekt da, und man kann auf keinen Fall sagen, daß es unbewußt geworden sei. Im andern Fall dagegen verschwindet es nur aus dem Wissen, d. h. nur die Wissensfunktion beschäftigt sich nicht mehr damit, während es Reaktionsobjekt doch bleibt, also für das Individuum weiter eine Rolle spielt, wenn auch als ungewußtes. Nur in diesem zweiten Fall hat das Vergessen Beziehung zum „Unbewußten", und das ist der Grund, aus dem wir hier, im Zusammenhang mit der Frage des Unbewußten, nur diese Bedeutung des Ausdrucks „Vergessen" berücksichtigt haben.

Die Frage ist aber gerade, ob *dieser* Fall erfahrungsgemäß vorkomme. Ihre Beantwortung hängt zusammen mit der Auffassung der wohl von keiner Erfahrung geleugneten Tatsache der Erinnerung oder *Reproduktion*. Erinnerung bedeutet, was auch im übrigen davon gedacht werden möge, jedenfalls, daß ein früher gewußtes, später nicht mehr gewußtes Reaktionsobjekt nun wiederum als gewußtes vorhanden, wieder „im Bewußtsein" sei. Auf ein einmal gänzlich „verschwundenes" Objekt kann sich solche Erinnerung nicht beziehen. Wenn ein früheres Handlungsobjekt, das inzwischen aus der Reaktion des Individuums völlig verschwunden war, später

Digitized by Google

wieder Handlungsobjekt (und zwar wieder gewußtes) wird, so kann man nicht von Erinnerung sprechen. Es handelt sich vielmehr um eine neue Hinwendung eines *neuen* Interesses auf „das gleiche" Objekt, das übrigens, streng genommen, nicht mehr wirklich das gleiche sein kann. Es kann bei Gelegenheit solcher neuer Reaktion eine Erinnerung stattfinden, nämlich eine Erinnerung an das Objekt der frühern Reaktion; aber das neue wissende Erfassen des Objekts *ist* nicht diese Erinnerung. Erinnerung ist nur dort, wo ein Individuum *ohne* neue, anders motivierte Handlung ein nicht mehr gewußtes Objekt *wieder* weiß. Das aber kann nur so verstanden werden, daß die frühere Handlung, oder vielmehr ihr Interesse, inzwischen perseveriert und infolgedessen das Objekt gar nie aus der „Beachtung" entlassen hat, — nur daß es eben nicht in der Form des *Wissens* vorhanden war. Der Begriff der Erinnerung schließt ein, daß das Objekt „vorhanden" war, ohne gewußt zu sein, schließt also die Tatsache des unbewußt gewordenen Objektes ein. Wer auf Grund von Erfahrungen echte Erinnerung (Reproduktion) annimmt, nimmt zugleich unbewußt Gewordenes an. — Man wird nun freilich zugeben, daß ein Erinnerbares inzwischen „irgendwie vorhanden" gewesen sein müsse; aber man wird vielleicht doch leugnen wollen, daß es als unbewußtes vorhanden war. Man wird von „Spuren" oder von „physiologischem Vorhandensein" oder derartigen Dingen reden. Was das „Physiologische" betrifft, so kommen wir später in größerem Zusammenhang darauf zurück. Mit der „Spur" aber können wir uns wohl einverstanden erklären, nur daß wir diesen unbestimmten Begriff ganz bestimmt als „Gefühlsspur" fassen: das Erinnerbare war inzwischen *im Gefühl* (als gefühltes) vorhanden, und dies Gefühl bildet die Spur für das spätere Neuwissen. Wer Spur sagt, kann, wenn er *psychologisch* denkt, nichts anderes meinen (falls er überhaupt etwas Bestimmtes meint) als „Vorhandensein im Gefühl", jedenfalls: Vorhandensein für das Subjekt in einer andern als der Wissensform, kurz: unbewußtes Vorhandensein, Dasein als Ungewußtes. Er meint also tatsächlich ein dem Individuum unbewußt Gewordenes.

So daß also jedenfalls alle Erfahrungen von Erinnerung zugleich Erfahrungen von unbewußt Gewordenem und in *diesem* Sinne Vergessenem sind. Dabei ist es prinzipell gleichgültig, wie *rasch* nach der Erzeugung des ersten Wissens das Vergessen erfolgte. Es wird aber wohl so sein, daß im allgemeinen die Reproduktionsmöglichkeit um so größer ist, je länger das Objekt früher als gewußtes vorhanden war. Wenn das erste Wissen rasch verschwindet, so wird das (falls

Digitized by Google

nicht Verdrängung vorliegt) in den meisten Fällen einer geringen Wissensenergie zuzuschreiben sein, vielleicht einem geringen Interesse für dieses Objekt überhaupt. So daß selbst dann, wenn das Interesse perseverieren und nicht alsbald gänzlich verschwinden sollte, für die Reproduktion wenig „Geneigtheit", d. h. Energie besteht. Wozu die leichtere Reproduktionsmöglichkeit des *mit Interesse* (d. h. mit energischem Interesse) „Gelernten" zu vergleichen wäre. — Im Anschluß daran kann darauf hingewiesen werden, daß gelegentlich das Vergessen wohl so rasch erfolgt, daß es aussieht, als ob ein Wissen niemals stattgefunden habe. Der Vorgang ist dann ähnlich einer Handlung ohne Wissensphase überhaupt, speziell einer vor der Wissensphase unterbrochenen Handlung. Das in Wirklichkeit *sofort* unbewußt Gewordene kann dann als ursprünglich Unbewußtes erscheinen. Und es ist sehr wohl möglich, daß vieles, was wir für ursprünglich unbewußt halten, in der Tat einmal bewußt gewesen, aber sogleich wieder vergessen worden ist. Die Entscheidung, ob ursprünglich unbewußt oder unbewußt geworden, ist gerade in dieser Hinsicht oft sehr schwer. — Auch für das beteiligte Individuum selbst, welches ein erstmals Gewußtes sofort wieder vergessen hatte und nun reproduziert, kann es den Anschein haben, als sei das in Wirklichkeit Erinnerte früher überhaupt nicht gewußt gewesen, als erscheine es vielmehr jetzt zum erstenmal im Bewußtsein. Vieles von dem, was Eingebung, Vision u. dgl. genannt wird, trägt diesen Charakter. (Ungefähr das Umgekehrte findet im Falle des „Déjà vu" statt: ein frisch produziertes Wissen wird für erinnert gehalten, aus einem Grunde, dessen Erörterung nicht in diesen Zusammenhang gehört).

Kehren wir zur Frage zurück. So sicher die Erfahrung das Vorkommen der Erinnerung „lehrt", so sicher lehrt sie das Vorkommen von unbewußt Gewordenem. Wo wirklich Erinnerung vorliegt, war (vor der Erinnerung) unbewußt Gewordenes vorhanden. Denn nur unbewußt Gewordenes ist erinnerbar. Damit ist indessen nicht gesagt, daß *alles* unbewußt Gewordene erinnerbar, also wiederum bewußtseinsfähig sei. Zwar die *Möglichkeit* dazu muß grundsätzlich anerkannt werden. Denn was unbewußt geworden und nun als Unbewußtes vorhanden ist, befindet sich noch im Lebenszusammenhang des Individuums, ist noch sein Reaktionsobjekt; und als solches muß es wieder in der Form des Wissens gestaltet, also wieder bewußt werden *können*. Diese prinzipielle Möglichkeit braucht sich aber nicht zu erfüllen. Es kann zunächst vorkommen, daß ein unbewußt Gewordenes und eine Zeitlang als unbewußtes

Digitized by Google

Objekt Vorhandenes nachträglich aus der Reaktion überhaupt ausfällt, weil unterdessen das Interesse aufgehoben wird. In diesem Falle hat die Erinnerungsmöglichkeit aufgehört, weil das vorher unbewußt Vorhandene überhaupt verschwunden ist. Es handelt sich dann aber auch nicht mehr um nichtreproduzierbares *Unbewußtes*, weil ja, wenn das Objekt verschwunden ist, ein Unbewußtes gar nicht mehr da ist.

Daneben aber läßt sich ein Unbewußtes (unbewußt Gewordenes) denken, welches, obschon noch vorhanden und also prinzipiell reproduzierbar, doch tatsächlich nicht mehr „ins Bewußtsein" gebracht werden kann, das vielmehr vergessen *bleibt*. Der Fall läge dann vor, wenn etwa dasjenige Interesse, welches das Vergessen veranlaßt hatte, perseverierte oder dauernd erneuert würde; wenn also andere und stärkere Interessen das Individuum dauernd so in Anspruch nähmen, daß ein Zurückkommen auf die wissende Reaktion gegen das alte Objekt nicht mehr stattfände. Es müßte in diesem Fall dem Individuum selbst unmöglich sein, vom alten Objekt noch als von einem unbewußt Gewordenen zu sprechen; es könnte überhaupt nicht mehr davon sprechen, weil es sich nicht mehr erinnerte. Trotzdem kann die Möglichkeit auch eines nichterinnerbaren Unbewußten (unbewußt Gewordenen) nicht geleugnet werden. Sein tatsächliches Vorkommen wird indessen schwer nachzuweisen sein; und aller mögliche Nachweis wird entweder darin bestehen müssen, daß die Reproduktionshemmung irgendwie aufgehoben und so das vorher nicht Erinnerbare zum Erinnerbaren gemacht und wieder dem Bewußtsein zugeführt wird, — oder darin, daß fremde Beobachtung das Vorhandensein des Nichtreproduzierbaren im *Gefühl* aufdeckt. Ob und auf welche Weise das eine oder das andere möglich sei, wollen wir hier nicht untersuchen. Für die prinzipielle Frage genügt es zu wissen, daß erfahrungsgemäß unbewußt Gewordenes (und daher Erinnerbares) vorkommt und daß sich der Umkreis des unbewußt Gewordenen *möglicherweise* über denjenigen des unter gewöhnlichen Umständen Erinnerbaren hinaus erstreckt.

Dieselbe Frage des erfahrungsgemäßen Vorkommens, die so mit Rücksicht auf das Vergessene beantwortet wurde, müßte nun auch mit Bezug auf das Verdrängte gestellt werden. Allein man sieht sofort, daß sie bereits beantwortet ist, sofern man nämlich den *Vorgang* der Verdrängung überhaupt zugibt. Für diesen Vorgang sprechen außerordentlich deutliche Beobachtungen: daß jemand an eine ihn doch interessierende Sache nicht mehr denken (sie nicht

Digitized by Google

mehr *wissen*) will, weil sie ihm unangenehm oder peinlich ist, und daß ihm die Elimination aus dem Bewußtsein wenigstens zeitweise gelingt, — das scheint uns ein geradezu alltägliches Vorkommen zu sein. Wenn es aber so ist, dann müssen wir das Verdrängte jedenfalls in allen den Fällen ein unbewußt Gewordenes, d. h. ein „im Unbewußten Vorhandenes" nennen, da wir sein späteres Wiederauftreten im Bewußtsein konstatieren. Es verhält sich damit nicht anders als mit dem Vergessenen. Ein Wiederbewußtwerden von verdrängten Objekten (oder Zielen) aber wird zweifellos durch sehr viele Erfahrungen „bestätigt". Die Verdrängung gelingt sogar meistens, wo sie gelingt, nur auf verhältnismäßig kurze Zeit, so daß das Verdrängte sich dem Bewußtsein alsbald geradezu wieder aufdrängt. Es gibt aber auch Erfahrungen genug, welche für die Reproduktionsmöglichkeit lange und gründlich verdrängter Wissensinhalte sprechen. So viel Reproduktionsmöglichkeit nun, soviel „Dasein im Unbewußten", — so viel unbewußt Gewordenes. — Im übrigen gilt auch für die Verdrängung, daß sie rascher oder weniger rasch auf das primäre Wissen folgen kann; folgt sie rasch, so kann es auch hier scheinen, als ob ein Wissen überhaupt nie stattgefunden und als ob eine später erfolgende Reproduktion den Charakter primären Wissens habe. — Ferner muß auch für das Verdrängte, bei aller prinzipiellen Möglichkeit des Wiederbewußtwerdens, die tatsächliche Möglichkeit des Unbewußtbleibens zugegeben werden. Dauernd Verdrängtes und in diesem Sinn dauernd Unbewußtes *kann* es geben. Die Reproduktionsmöglichkeit ist ja gerade beim Verdrängten an Bedingungen gebunden, die sich unter Umständen nur schwer erfüllen. Je stärker oder je konstanter das Verdrängungsinteresse ist, desto mehr Widerstand setzt das Individuum selbst seiner eigenen Wissensmöglichkeit entgegen, desto schwerer findet Reproduktion statt. Der erfahrungsmäßige *Nachweis* eines zunächst faktisch nicht reproduzierbaren Verdrängten könnte wiederum nur auf jene zwei Arten geleistet werden: durch Ueberwindung der Verdrängungstendenz, so daß die Reproduktion tatsächlich stattfindet, — oder dann durch Feststellung eines Verdrängten trotz seiner Nichtreproduzierbarkeit. Das wäre die Feststellung, daß ein Objekt, welches dem Individuum selber nicht bewußt ist, aber einmal bewußt war, für sein Fühlen oder sein „Leben" noch immer Bedeutung hat, und daß es sein Nichtbewußtsein nicht einem „gewöhnlichen" Vergessen, sondern einer Verdrängungsaktion verdankt. Wieweit derartige Feststellungen möglich seien, ist hier nicht zu untersuchen. Das wird im Zusammenhang einer speziellen

Digitized by Google

Psychologie des Gedächtnisses, der Erinnerung, der Reproduktion geschehen müssen, auf die wir in dieser allgemeinen Betrachtung nicht näher eintreten wollen als es durch die gegebenen Hinweise vorläufig geschehen ist.

Auf alle Fälle dürfte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch das erfahrungsmäßige Vorkommen eines unbewußt Gewordenen, sowohl im Sinne des Vergessens wie in dem der Verdrängung, feststehen. Dieses unbewußt Gewordene bildet die *dritte Art* des „*Un*bewußten" überhaupt; die erste war das Vorbewußte, die zweite das schlechthin und ursprünglich Unbewußte. Nach dem, was über alle drei Arten gesagt ist, kann nun auch allgemein auf die oft erörterte Frage der *Erfahrbarkeit* des Unbewußten eingetreten werden. Man muß in dieser Frage immer unterscheiden, ob Erfahrung durch das beteiligte Individuum selbst oder Erfahrung durch einen fremden Beobachter gemeint ist. Man muß zweitens unterscheiden, ob man unter Erfahrung die Feststellung des unbewußten Objekts als solchen, in seiner Beschaffenheit, verstehen will, oder nur die Feststellung, daß überhaupt etwas (ein in seiner Beschaffenheit nicht bekanntes Objekt) dem Individuum unbewußt sei.

Betrachten wir die Sache zunächst vom beteiligten Individuum aus. So ist ohne weiteres klar, daß der „*Inhalt* des Unbewußten" (das unbewußte Objekt in seiner Beschaffenheit) vom Subjekt nicht als Unbewußtes, solange es unbewußt ist, festgestellt werden kann. Denn Feststellung heißt wissende Feststellung (Erfahrung, Wahrnehmung), und das Unbewußte ist gerade nicht gewußt, also auch nicht erfahrbar, solange es unbewußt ist. Anders verhält es sich aber mit der Tatsache an sich, daß etwas unbewußt sei, daß ein Objekt als unbewußtes vorhanden sei. Wir wissen, daß alles Unbewußte zwar nicht in Wissensform, aber sicher in Erlebnis- oder Gefühlsform gegeben ist. Das so Gegebene kann das Individuum zwar nicht in Wissensform feststellen, aber es „hat es im Gefühl". Wo also ein Unbewußtes irgendeiner der drei Arten vorhanden ist, macht es sich im Gefühl bemerkbar. Dieses Gefühl vermag das auf sich selbst *reflektierende* (oder allgemeiner: reagierende) Individuum unter Umständen, wenn auch nicht immer, festzustellen. Es vermag ferner festzustellen, daß es nicht weiß, welchem Objekt das Gefühl „gilt"; es vermag den „Stimmungscharaker" des Gefühls festzustellen, damit aber zugleich das Fehlen der Wissensform des Gefühlsobjekts. Wenn es nun weiß, daß Gefühl immer Reaktion gegen ein Objekt ist — und das *kann* es jedenfalls wissen — so weiß es auch, daß ein Objekt *als unbewußtes* vor-

Digitized by Google

handen sein muß. Es vermag die Unbewußtheit oder die Tatsache, daß ein ihm unbewußtes Objekt im Spiele sei, zu *erfahren*, — wobei es sich natürlich nicht um primäre Wahrnehmung, sondern eben um reflektierende, denkende Erfahrung handelt. Ausgedrückt wird solche Erfahrung in Sätzen wie: es beunruhigt mich etwas, aber ich weiß nicht was es ist; ich bin verstimmt, ohne zu wissen warum.

Das Unbewußte ist aber, wenigstens sofern es sich nicht um Vorbewußtes handelt, nicht nur im Gefühl, sondern unter Umständen auch in *Taten* wirksam. Wir kennen ja fertige Handlungen, die ohne Bewußtsein des Objekts verlaufen. Solche Eigenhandlungen vermag das Individuum sekundär zu konstatieren; es vermag auch festzustellen, daß es nicht weiß „warum" (d. h. gegen welches Objekt und mit welchem Ziel) es so gehandelt hat. Es vermag also zu erfahren, daß es mit unbewußtem Objekt (und Ziel) gehandelt hat, m. a. W.: daß ein unbewußtes Objekt vorhanden war. Solche sekundäre Selbsterfahrung findet ihren Ausdruck in Sätzen wie: es ist mir völlig dunkel, wie ich dazu kam, so zu handeln (dunkel ist Objekt und Ziel, vielleicht auch das Motiv); was habe ich nur gewollt? usw.

So können wir vorläufig zusammenfassen: die Tatsache oder das Vorhandensein unbewußter Objekte ist, im Moment selbst, dem Individuum erfahrbar, nicht aber der Inhalt des Unbewußten. Und doch muß der zweite Teil dieses Satzes vielleicht noch eingeschränkt werden. *Schlechthin* Unbewußtes gibt es, wie wir öfters betont haben, streng genommen vielleicht nicht außer dem Vorbewußten. Was wir unbewußt heißen, sollte, sofern es nicht Vorbewußtes ist, eher minimal bewußt heißen. Ist aber minimales Bewußtsein da, so ist auch minimale, d. h. vage oder verhältnismäßig unbestimmte Feststellbarkeit des „unbewußten" *Inhalts* vorhanden. So würde der zweite Teil des obigen Satzes präziser lauten: der Inhalt des sogenannten Unbewußten ist, für das Individuum selbst, im Moment im gleichen Maße erfahrbar, als er nicht absolut unbewußt ist.

Was aber „im Moment" des Unbewußtseins nicht festgestellt werden kann, das kann unter Umständen *später* festgestellt werden. Nämlich dann, wenn es sekundär bewußt *wird*, was wie wir wissen, prinzipiell immer möglich ist. Das Vergessens- oder Verdrängungsinteresse kann aufgehoben werden, die zunächst ausgefallene Wissensphase (im Fall des ursprünglich Unbewußten) kann reflektierend nachgeholt werden, das Vorbewußte kann mit einsetzender Wissensphase zum Bewußtsein gebracht werden. In allen diesen Fällen

Digitized by Google

wird das zunächst Unbewußte auch nach seinem „Inhalt", d. h. in seiner Beschaffenheit, bewußt, und auf diese Weise erfährt das Individuum nicht nur *daß* ihm vorher etwas unbewußt, sondern auch *was* es gewesen war. So daß sich der Satz ergibt: der Inhalt des Unbewußten kann dem Individuum selbst *sekundär* erfahrbar sein. Auch dieser Satz ist indessen einzuschränken oder doch zu präzisieren. Es ist nämlich nicht nur möglich, sondern sicher, daß das sekundär bewußtwerdende nicht mehr genau dasselbe Objekt ist wie dasjenige, das vorher, als unbewußtes, vorhanden war. Denn das Individuum befindet sich nicht zweimal in derselben Einstellung zu seinem Objekt. Der Satz muß also lauten: das zuvor Unbewußte kann inhaltlich dem Individuum selber sekundär erfahrbar sein, sofern die nachträgliche wissende Bestimmung *adäquat* ist. — Auf alle Fälle aber, das ist selbstverständlich, ist der *nachträglich* festgestellte „Inhalt des Unbewußten" eben nicht mehr Inhalt des *Unbewußten*, wenn er festgestellt wird. So gilt der Satz genau genommen nicht vom Unbewußten als solchem, sondern vom *gewesenen* Unbewußten.

Wiederum anders beantwortet sich die Frage vom *fremden Beobachter* aus. *Daß* für das beobachtete Individuum ein unbewußtes Objekt vorhanden ist, wird er ohne weiteres feststellen können, sofern er einerseits das Vorhandensein eines Gefühls oder einer Handlung und andererseits das Fehlen des Objektbewußtseins festzustellen vermag. Diese beiden Möglichkeiten sind zweifellos unter Umständen gegeben. Nicht nur durch Befragen des handelnden Individuums, sondern auch durch erfahrende Kombination von Beobachtungen (Beobachtung z. B. von impulsiven oder von Zerstreutheitshandlungen, die nur unter Annahme der Objektunbewußtheit verständlich werden).

Wie steht es aber mit der Erfahrbarkeit der unbewußten *Inhalte* für den fremden Beobachter? Wir müssen hier trennen zwischen den drei Arten des Unbewußten. Solange für das beobachtete Individuum das Objekt seiner beginnenden Reaktion *vorbewußt* (erst etwa gefühlsmäßig gegeben) ist, wird der Beobachter über seine Beschaffenheit weder Mitteilungen empfangen noch Beobachtungen anstellen können, das versteht sich von selbst. Anders, wo es sich um Unbewußtes schlechthin oder um unbewußt Gewordenes handelt. Hier kann unter Umständen nicht nur festgestellt werden — durch erfahrende Kombination von Beobachtungen oder durch Mitteilungen, s. oben — daß das Individuum ohne Bewußtsein von seinem Objekt handelt, sondern es kann auch aus-

Digitized by Google

gemacht werden, welchem Objekt die (objekt-unbewußte) Handlung gilt, wie also das dem handelnden Individuum unbewußte Objekt *beschaffen* ist. Wir vermögen unter bestimmten Voraussetzungen festzustellen, welchem Objekt eine Verstimmung des andern gilt, ohne daß er selber es weiß. Wenn ich den Charakter und die Vorgeschichte des Individuums kenne, vermag ich unter Umständen zu erfassen, welchen Objekten oder Zielen seine für es selbst objekt-unbewußten impulsiven oder „unwillkürlichen" Handlungen gelten. Wenn ich am Andern einen Verdrängungsvorgang beobachtet oder aus bestimmten Anzeichen erschlossen habe, so kann ich wissen, welchem Objekt sein mit der Verdrängung im Zusammenhang stehendes Verhalten gilt, obschon ihm selbst dieses Objekt aus dem Bewußtsein geschwunden ist. Wenn — nach einem früher erwähnten Beispiel — jemand ein Zimmer betritt, um etwas, wovon er vorher mit mir gesprochen hat, zu holen, aber im Zimmer selbst vergessen hat, was er holen will, so weiß er selber zwar jetzt nicht mehr, welchem Objekt seine begonnene und noch fortschreitende Handlung gilt; aber ich, dem er die früher objektbewußte Absicht mitgeteilt hatte, weiß es. Ich weiß um das ihm selbst jetzt unbewußte Objekt und Ziel. Wenn jemand ärgerlich ist und aus seinem Aerger heraus allerlei „Entlastungshandlungen" unternimmt, so braucht ihm das Objekt des Aergers und damit das „eigentliche" Objekt seiner „Entlastung" nicht bewußt zu sein; trotzdem kann ich, der Beobachter, es wissen, sofern ich z. B. festgestellt habe (was möglich ist), daß er im Grunde über sich selbst ärgerlich ist. So in vielen anderen Fällen. Wir verweisen auf die früher zitierten Beispiele unbewußten Handelns, die fast alle von der Erfahrbarkeit des Unbewußten durch den fremden Beobachter zeugen, und begnügen uns im übrigen, auf die allgemeine Möglichkeit solcher Erfahrung hingewiesen zu haben.

Derartige Erfahrungen gelten, was hervorgehoben werden muß, unbewußten Inhalten während ihres Nichtbewußtseins für das beteiligte Individuum. Daß sie, wenn sie dem Individuum selbst allenfalls sekundär bewußt geworden sind, *nachträglich* vom Beobachter ebenfalls festgestellt werden können, ist selbstverständlich.

Nach alledem, d. h. wenn man begriffen hat, was „unbewußt" heißt, wird man nicht mehr von einem *Widerspruch* zwischen Unbewußtheit und Erfahrbarkeit reden dürfen. Ein Widerspruch besteht nur in dem Sinne, daß ein unbewußtes Objekt seiner Beschaffenheit nach *für das Individuum selbst* solange nicht erfahrbar ist, als es eben unbewußt ist. Das ist aber eine Selbstverständlich-

Digitized by Google

keit. *Nicht* ist ein Widerspruch vorhanden: erstens zwischen dem Nichtbewußtsein des Objekts und der Erfahrbarkeit der bloßen *Tatsache* des Nichtbewußtseins durch das Individuum selbst oder durch einen fremden Beobachter; die Erfahrung, *daß* etwas mir unbewußt sei, was doch als Reaktionsobjekt für mich eine Rolle spielt, ist mir selbst und dem fremden Beobachter wenigstens *möglich*. Zweitens zwischen dem Nichtbewußtsein des Objekts für das beteiligte Individuum — und der Erfahrbarkeit dieses Objekts (nach seiner Beschaffenheit) für einen fremden Beobachter. Es ist mir möglich, festzustellen, womit die Reaktion des Beobachteten sich beschäftigt, auch wenn er selbst es nicht weiß, — mag auch diese Möglichkeit nicht *immer* gegeben sein und mag auch meine Feststellung nie größere Wahrheitsbedeutung haben als eben Erfahrungen überhaupt zu haben pflegen. Die Täuschungsmöglichkeit hebt nicht die Erfahrungsmöglichkeit auf. Wir werden sogleich noch auf diesen Punkt zurückkommen.

Zuvor noch eine andere Bemerkung über den angeblichen Widerspruch. Immer wieder begegnet man dem in unserem Zusammenhange völlig gedankenlosen Satz, Unbewußtes könne nicht Untersuchungsobjekt der Psychologie sein, weil eben nur „Inhalte des Bewußtseins" Erfahrungen seien, welche zum Material irgendeiner wissenschaftlichen Bearbeitung taugen. Alles Material (man sagt statt dessen manchmal: Gegenstand) der Psychologie bestehe in Bewußtseinsinhalten; daher sei Unbewußtes eben unter keinen Umständen „Gegenstand" der Psychologie, habe in psychologischem Zusammenhang überhaupt keinen Sinn, sei hölzernes Eisen. Denn was unbewußt wäre, wäre eben nicht Inhalt des Bewußtseins, somit nicht Inhalt der Erfahrung und also nicht Material der Psychologie.

Dazu ist zunächst festzustellen, daß ganz selbstverständlich Material nicht nur für die Psychologie, sondern für irgendeine Wissenschaft nur werden kann, was Bewußtseinsinhalt ist: Wahrgenommenes, Erfahrenes, Beobachtetes. Das ist so selbstverständlich, daß es vernünftigerweise gar nicht betont werden müßte. Wovon wir nichts *wissen*, das können wir nicht untersuchen oder sonst wissenschaftlich bearbeiten. Also tatsächlich: alles Material (alle „Gegenstände") der Wissenschaft, nicht nur der Psychologie, ist Bewußtseinsinhalt. — Es fragt sich nur: Inhalt *welches* Bewußtseins? Ganz sicher: Inhalt des Bewußtseins dessen, der die wissenschaftliche Arbeit vollzieht. Aber ebenso sicher nicht *notwendig* Inhalt des Bewußtseins des untersuchten Individuums. Auch die

Digitized by Google

Naturwissenschaft beschäftigt sich nur mit Bewußtseinsinhalten; aber das sind die Bewußtseinsinhalte für den Naturforscher, nicht solche des Tieres oder der Pflanze oder des Minerals, das er untersucht und dessen Eigenschaften oder Funktionsweisen er wissenschaftlich feststellen und in Zusammenhänge stellen will. Genau das gleiche aber gilt für die psychologische Wissenschaft, und in keinem anderen Sinne als für die Naturwissenschaft bilden lauter Bewußtseinsinhalte für sie das Material. Nämlich Bewußtseinsinhalte des Psychologen, nicht notwendig Inhalte des Bewußtseins der untersuchten Individuen. Zwar hat das (hauptsächliche) Untersuchungsobjekt der Psychologie, der Mensch, Bewußtseinsfähigkeit, hat unter Umständen auch tatsächlich Bewußtsein (nämlich von *seinem* Objekt). Allein nicht darauf kommt es an. Der Mensch soll „untersucht" werden, gewiß mitsamt *seinen* eventuell vorhandenen Bewußtseinsinhalten; aber er soll auch daraufhin untersucht werden, *ob* er überhaupt (in einer bestimmten Reaktion) Bewußtseinsinhalte (Objektbewußtsein) hat oder nicht, und er soll auch nach denjenigen Reaktionen untersucht werden, denen vielleicht das Objektbewußtsein fehlt. Seine Gefühle z. B. sind auch Material der Psychologie, obwohl *ich*, der Psychologe, sie zwar festgestellt habe und sie also zu *meinem* Bewußtseinsinhalt gehören, der Untersuchte aber als bloß fühlender *keinen* (dem Gefühl entsprechenden) Bewußtseinsinhalt hat. Das Gefühl ist weder Bewußtsein noch unter allen Umständen Inhalt des Bewußtseins für das Untersuchungsobjekt. Trotzdem kann es Inhalt meines, des Psychologen, Bewußtseins und insofern „Gegenstand" der Untersuchung sein. Genau das gleiche gilt nicht nur von seinem (des Untersuchten) vorbewußten Erleben, sondern auch von seinem „Unbewußten", d. h. von denjenigen unter seinen Reaktionsobjekten (seien sie äußere Objekte oder eigenes Verhalten, gegen welche sich seine Reaktion richtet), welche er selber nicht „im Bewußtsein hat", nicht weiß. Psychologie kann und soll sich nicht fernhalten von allen Vorgängen, bei denen dem handelnden Individuum das Objektbewußtsein (und alles Bewußtsein ist Objektbewußtsein) fehlt. Sie darf nicht nur feststellen wollen, was das Untersuchungsobjekt von selber feststellen kann. Sie darf sich nicht auf *seine* Bewußtseinsinhalte beschränken.

So und nicht anders ist es mit dem angeblichen Widerspruch bestellt. Psychologie arbeitet mit lauter Bewußtseinsinhalten, aber nicht mit lauter Bewußtseinsinhalten des untersuchten Individuums. Sie arbeitet auch mit (festgestellten, erfahrbaren) Vor-

Digitized by Google

gängen in diesem Individuum, welche entweder, als Reaktionen (die sie immer sind) ihres Objekts nicht bewußt oder als Vorgänge selbst dem (reflektierenden) Individuum nicht bewußt sind.

So wenigstens stellt sich die Situation dar, wenn man den psychologischen Bewußtseinsbegriff verwendet, den wir entwickelt haben. Anders freilich, wenn man, wie es wohl eher unter dem Einfluß erkenntnistheoretischer als psychologischer Einstellung nicht selten geschieht, den Begriff des Bewußtseins so erweitert, daß er alles seelische Leben überhaupt umfaßt. Dann ist Bewußtsein gleich Seele, und dann hat allerdings Psychologie mit nichts anderem als mit Bewußtseinsinhalten der untersuchten Individuen zu tun, — eben weil sie nur mit seelischem Material arbeitet. In diesem Fall wäre es gewiß ein Widerspruch von unbewußtem Material der Psychologie zu sprechen. Aber man muß sich klarmachen, daß es dann ja überhaupt nichts gäbe, was unbewußt genannt werden könnte. Für die psychologische Betrachtung ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität psychisches Leben, *alles* Wirkliche ist seelisch, und wenn Bewußtseinstatsache als seelische Tatsache schlechthin genommen wird, so ist alles Wirkliche überhaupt *bewußtes* Leben, gleichgültig im übrigen, ob wir es in seinem seelischen Charakter zu verstehen imstande seien oder nicht. Das in diesem Sinne bewußte Leben schlösse dann das in *unserem* Sinne bewußte *und unbewußte* Leben ein, und jedenfalls würde also auch das in unserem Sinn Unbewußte zum Material der Psychologie gehören. Und darauf kommt es hier an.

Will man aber das Bewußte etwa mit dem für uns *Verständlichen* identifizieren und also zwar nicht alles Wirkliche, aber doch alles Verständliche als Bewußtseinstatsache bezeichnen, so gilt allerdings wieder in gewissem Sinne der Satz, daß Psychologie nur mit Bewußtseinstatsachen zu tun habe, nämlich Psychologie, soweit sie tatsächlich durchführbar ist; das Unverständliche, mag es auch in Wirklichkeit seelischen Charakter tragen, bleibt unserer möglichen Psychologie eben verschlossen. Allein jener Satz hat für das in *unserem* Sinne Unbewußte wiederum nichts zu bedeuten. Denn nicht nur das dem untersuchten Individuum Bewußte ist psychologisch verständlich, sondern — so hoffen wir gezeigt zu haben — möglicherweise auch das ihm nicht Bewußte. Die „Bewußtseinstatsachen" im Sinne des verständlichen (psychologisch zugänglichen) Seelenlebens schließen Bewußtes und Unbewußtes in unserem Sinne ein, und darum kann auch nach dieser Terminologie Unbewußtes (in unserem Sinn) Material der Psychologie sein. — Ausgeschlossen bliebe nur das Nichtverständliche, darunter das-

Digitized by Google

jenige dem untersuchten Individuum Unbewußte, das zugleich auch der psychologischen Betrachtung unverständlich wäre, — aber nicht alles dem Individuum Unbewußte als solches. Oder: Wenn ein Unbewußtes nicht Material der (tatsächlich durchführbaren) Psychologie ist, ist es dies nicht sofern es der untersuchten Persönlichkeit, also seinem eigenen Subjekt, unbewußt ist, sondern sofern es zugleich dem Untersuchenden *unverständlich* ist. Wir werden bei der Betrachtung des „Physiologischen" darauf zurückkommen.

Die Frage der Erfahrbarkeit (und zwar der psychologischen Erfahrbarkeit) des Unbewußten dürfte damit prinzipiell erledigt sein. Es ist nicht gesagt, daß *alles* Unbewußte tatsächlich als Unbewußtes in Erfahrung gebracht werden könne; wichtig ist nur, daß Nichtbewußtsein die Erfahrbarkeit nicht ausschließt, daß also Unbewußtes möglicherweise Inhalt psychologischer Erfahrung werden und damit Material psychologischer Verarbeitung bilden kann. — Aber, so sagt man nun, solche Feststellungen von Unbewußtem können doch nur den Wert von *Hypothesen* haben. So daß „das Unbewußte" in jedem Fall nur „hypothetischen Charakter" habe. Mit dieser Behauptung müssen wir uns beschäftigen.

Die Behauptung kann nämlich mehr als eine Bedeutung haben, und je nachdem ist sie richtig oder falsch. Soll sie heißen, daß alle Aussagen über ein dem beteiligten Individuum Unbewußtes nicht notwendig Wahrheiten sind, sondern zunächst Meinungen des Feststellenden, und daß dieser sich in seiner Feststellung auch täuschen kann, nun, so stimmt sie zweifellos. Nur gilt dasselbe von *jeder* psychologischen, ja von jeder empirischen Feststellung oder Behauptung ganz allgemein, und nicht nur von Feststellungen über Unbewußtes. *Alle* Erfahrungen sind Meinungen und in diesem Sinne Hypothesen. Und wir haben nie behauptet, Unbewußtes könne unter allen Umständen *richtig* erfahren werden, sondern nur: es könne erfahren werden, nämlich in demselben Sinne wie alles andere erfahren werden kann. Alle Erfahrungsinhalte müssen, soll Wahr von Falsch geschieden werden, wissenschaftlich geprüft werden. So auch die Erfahrungen über Unbewußtes. Und die *Möglichkeit* der Prüfung (nach dem wissenschaftlichen Kriterium, vgl. „Gegenstand der Psychologie") ist ihnen gegenüber genau in dem Sinne gegeben wie gegenüber jeder anderen Erfahrung. Sie werden wissenschaftlich anerkannt, wenn sie für die ihrer Tendenz nach universale und eindeutige Synthese verwendbar sind. Sind sie es nicht, so werden sie abgelehnt, d. h. als Täuschungen erklärt,

Digitized by Google

genau so wie irgendwelche Erfahrungen, die sich nicht auf Unbewußtes beziehen. Täuschungen sind überall möglich. Täuschungsmöglichkeit hebt nicht die Erfahrbarkeit auf, ja im Grunde bestätigt sie sie. Wer Erfahrungen über Unbewußtes Hypothesen nennt, hat sie gerade damit prinzipiell anderen Erfahrungen gleichgestellt, die Erfahrbarkeit also zugegeben, und darauf allein kommt es hier an.

Aber man will wohl den hypothetischen Charakter der Erfahrung von Unbewußtem in anderm, spezifischem Sinne verstanden wissen. Aussagen über ein dem Untersuchungsobjekt Bewußtes, so sagt man, können von diesem selber, dem „Erlebenden", *bestätigt* werden, Aussagen über ein ihm Unbewußtes nicht, und darum sind die letzteren unter allen Umständen *wissenschaftlich unerlaubte* Hypothesen; denn als Hypothese darf nur zugelassen werden, wofür es empirische Bewahrheitungs-*Möglichkeit* gibt. Was möglicher Bestätigung entzogen ist, hat als Hypothese keinen Sinn. — Das ist eine Argumentation, die der Psychologe ohne weiteres in ihrem affektiven Charakter durchschaut, weil sie logisch so widersinnig ist. Zunächst: Feststellungen über ein dem Untersuchungsobjekt Unbewußtes können in der Tat unter Umständen vom Untersuchten selbst nachträglich bestätigt werden, nämlich dann, wenn das zunächst Unbewußte ihm sekundär bewußt wird; die Möglichkeit ist gezeigt worden und ist übrigens jedem bekannt, der sich mit Psychologie nicht nur am grünen Tische „beschäftigt" hat. — Aber, sagt man, diese Bestätigungen hinterher haben keinen Wert; das Individuum kann sich täuschen, es kann *glauben*, sich über ein früher Unbewußtes nun klar geworden zu sein, während es in der Tat das vermeintlich vorher unbewußt Erlebte jetzt zum erstenmal erlebt. Zugegeben, daß diese Täuschungsmöglichkeit vorhanden sei; wir haben selber seinerzeit darauf hingewiesen und auch die Bedingungen dafür gezeigt. Aber abgesehen davon, daß der geübte Psychologe solche Täuschungen von Nichttäuschungen zu unterscheiden versteht: auch hier hebt Täuschungsmöglichkeit nicht Wahrheitsmöglichkeit auf. Und es ist gezeigt worden, daß grundsätzlich gegen diese Möglichkeit nichts einzuwenden ist (vgl. oben Erfahrbarkeit durch das Individuum selbst). — Dasselbe gilt für den Einwand, solche nachträgliche Bestätigungen seien dem Individuum vom Untersuchenden *suggeriert*. Wer Suggestion nicht nur „theoretisch" kennt, sondern ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in allen Lagen ausprobiert hat, weiß zunächst um die Grenzen der Suggestionsmöglichkeit und weiß sodann vor allem Suggeriertes und Nichtsuggeriertes zu unterscheiden. Die Mög-

Digitized by Google

lichkeit der Suggestion in unserem Fall ist durchaus zuzugeben. Aber daneben besteht die Möglichkeit echter „Bestätigung" durch das Untersuchungsobjekt. — Freilich kann es sich, wie gesagt, über sich selbst täuschen. Aber seine Aussagen stehen damit wiederum auf keinem anderen Boden als auf dem aller empirischen Aussagen überhaupt. Sie müssen geprüft werden, und kein erfahrener Psychologe wird irgendeiner Selbstaussage, sei es über Bewußtes oder früher Unbewußtes, irgendwie unbedingten Glauben schenken. Wir wissen ganz im Gegenteil, daß im ganzen keine Art von Aussagen (Meinungen, Erfahrungen) auch bei bestem subjektivem Wahrheitswillen durchschnittlich so schief und unzuverlässig ist wie Selbstaussagen.

Und das führt nun zur Hauptsache, was den hier zur Diskussion stehenden Einwand von der „Bestätigungsunmöglichkeit" betrifft. Der Psychologe muß sich, im Interesse der Wahrheit, unter allen Umständen die Freiheit nehmen, an jeder vorkommenden Bestätigung durch das Individuum selbst zu zweifeln. Aber nicht nur an der Bestätigung über (früher) Unbewußtes, sondern auch an der Aussage über niemals Unbewußtes, an *jeder* Selbstaussage. Anders ausgedrückt: Jede Selbstaussage des Untersuchungsobjekts ist zweifelhaft und hypothetisch; keine hat die Kraft der *Wahrheits*-Bestätigung. Eine sogenannte „Bestätigung" meiner Auffassung des fremden Seelenlebens, sei es bewußt oder unbewußt, durch das Individuum selbst *ist* also gar keine Bestätigung im Sinne der Wahrheitsbürgschaft, sondern nur wieder eine Meinung, die sich mit meiner (des Untersuchenden) Meinung entweder deckt oder nicht deckt. Im ersten Fall werde ich zwar *vielleicht* meiner, nun „bestätigten" Meinung eine höhere Wahrscheinlichkeit zutrauen; jedenfalls aber werde ich sie gleichwohl *wissenschaftlich*, d. h. nach ihrer synthetischen Zusammenhangseignung, *prüfen*. Genau so aber auch im zweiten Fall. Die Nichtbestätigung *darf* mir nicht ein Beweis für die Unrichtigkeit meiner Beobachtung sein, auch nicht das Fehlen der Bestätigungs-*Möglichkeit* für das untersuchte Individuum. Was sollte Psychologie anfangen, wenn sie auf die Selbstaussagen der Individuen angewiesen wäre? Sie müßte dann die notorisch häufigen Selbsttäuschungen alle akzeptieren. Und es gibt auch negative Selbsttäuschungen: Meinungen über Nichtdasein einer Tatsache, die *doch* da ist und auch nachgewiesen werden kann. So verhält es sich unter Umständen gerade mit dem Unbewußten, das vom Individuum nicht bestätigt werden kann, vor allem mit Vergessenem und Verdrängtem, solange es noch vergessen oder verdrängt ist. Nein, die „Bestätigungs-

Digitized by Google

möglichkeit" tut zur Erwahrung unserer Feststellungen nichts hinzu noch nimmt die Unmöglichkeit etwas davon weg. Bestätigung oder Nichtbestätigung einer Hypothese (und alle unsere Feststellungen, über Bewußtes wie Unbewußtes, sind Hypothesen) ist niemals Sache des untersuchten Individuums, sondern stets erst Sache der wissenschaftlichen Prüfung.

Aber gerade die Möglichkeit solcher Prüfung bestreitet man ja, und deshalb nennt man die Hypothesen über Unbewußtes unerlaubte Hypothesen. Wir wollen sehen, was daran ist, nachdem einmal der *falsche* Bestätigungsbegriff erledigt ist (Bestätigung durch das Individuum selbst). Wissenschaftliche Prüfung setzt Erfahrbarkeit voraus und besteht (vgl. „Gegenstand der Psychologie") in der Synthese zum eindeutigen Wahrheitszusammenhang. Was überhaupt Inhalt möglicher Erfahrung ist, ist auch synthetisch-wissenschaftlich prüfbar. Will man also die Möglichkeit wissenschaftlicher Prüfung (und daher auch Bestätigung) einer Hypothese bestreiten, so muß man zeigen, daß das hypothetisch Gesetzte nicht Inhalt möglicher Erfahrung ist. In unserem Fall also müßte die Nichterfahrbarkeit unbewußten Erlebens (genauer: unbewußter Objekte) dargetan werden. Der Hinweis auf die mögliche *Täuschung* in solcher Erfahrung tut es nicht; auch falsche Hypothesen sind echte Hypothesen, wenn sie prüfbar sind, d. h. Erfahrungsinhalte geben. Nun ist aber gezeigt, daß Unbewußtes *möglicherweise* erfahrbar ist, wenn auch vom Individuum selbst erst sekundär, so doch vom Beobachter primär, sei es auch stets im Sinne der Vermutung, also der Hypothese. Dann aber ist eine Hypothese über Unbewußtes auch prüfbar, also bestätigungs- oder ablehnungsfähig, kurz: wissenschaftlich diskutierbar, also wissenschaftlich mögliche und „erlaubte" Hypothese.

Jeder Einwand dagegen verkennt den Sinn der Bestätigung. Entweder so, daß wissenschaftliche Bestätigung mit Bestätigung durch das untersuchte Individuum gleichgesetzt wird, was unsinnig ist. Oder so, daß man glaubt, die Bestätigung sei Sache der „direkten Beobachtung", also wiederum einer empirischen Feststellung. Der letztere Irrtum ist verbreitet, bedeutet aber eine Verkennung der Wissenschaft. *Keine* „direkte Beobachtung" hat mehr als Meinungswert, liefert mehr als Hypothese. Alle Wahrnehmung und Erfahrung ist problematisch; die Prüfung steht nie einer Wahrnehmung zu, sondern stets der wissenschaftlichen Reflexion, der synthetischen Bearbeitung. Was ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen greife, ist *deshalb* noch lange nicht empirische Wirklichkeit; die „direkteste" Wahrnehmung kann eine Täuschung sein. Hypothesen

Digitized by Google

sind daher niemals durch Wahrnehmungen zu entscheiden. So fällt auch von diesem Gesichtspunkt aus der Einwand zusammen, daß Meinungen oder Aussagen über Unbewußtes wissenschaftlich *unerlaubte* Hypothesen seien.

Aber vielleicht will man mit der Betonung des hypothetischen Charakters, ohne ihn selbst zu leugnen, nur betonen, daß alle Aussagen über Unbewußtes besonders *unsicher* und daher mit großer Vorsicht aufzunehmen seien. Hier sind wir nun durchaus einverstanden. Nicht als ob die Wahrnehmung bewußter Objekte (Vorgänge) ihrerseits immer mehr oder weniger richtig wäre; Vorsicht ist auch hier wie gegenüber jeder Wahrnehmung oder Erfahrung notwendig. Aber es ist richtig, daß die „Psychologie des Unbewußten" wohl besonders gefährlich ist für unkritische und schnellfertige Beobachter, und daß deshalb die Aussagen besonders viel Vorsicht verdienen. Die Sensationslust und der Entdeckerehrgeiz verleiten gerne zu phantastischen Feststellungen, denen gegenüber eine tüchtige Portion Skepsis sicher am Platze ist. — Doch ist zu betonen, daß das alles nicht der Erfahrbarkeit oder der wissenschaftlichen Brauchbarkeit des „Unbewußten" als solcher gilt, sondern lediglich dem Betragen des einzelnen Forschers.

Von diesen Feststellungen aus sind nun noch kurz zwei Behauptungen über „das Unbewußte" im allgemeinen zu besprechen. Die eine erklärt „das Unbewußte" überhaupt als einen „hypothetischen Begriff", in der Meinung, das *Vorkommen* von Unbewußtem (genauer: unbewußten Objekten im psychischen Zusammenhang) sei an sich „nur hypothetisch" festzustellen. Unsere Antwort ergibt sich von selbst. *Daß* Unbewußtes vorkomme, ist genau so gut und so weit eine Hypothese, wie daß „Bewußtes" vorkomme. Beide Behauptungen sind aus Erfahrungen gebildet, und zwar aus diskutabeln, wissenschaftsfähigen Erfahrungen. *Alle* Erfahrungsbegriffe sind hypothetische Begriffe, und der Begriff des Unbewußten ist in keinem anderen Sinne hypothetisch wie etwa der des Gefühls oder derjenige der Beschleunigung, ja der des Meeres oder der Pflanze. Ob das alles sei und so sei, wie wir es denken, ist, als Ergebnis der Erfahrung, wissenschaftlich zu prüfen und *so* zu bestätigen oder abzulehnen.

Die zweite Behauptung nennt den Begriff des Unbewußten einen „bloß regulativen Grenzbegriff", ihm den Charakter selbst eines hypothetischen Begriffs absprechend. Aber was soll das heißen? Offenbar nichts anderes, als daß allen Aussagen über Vorkommen oder Inhalt des Unbewußten der Charakter wissenschaftsfähiger Hypothesen abgehe: Man setze Unbewußtes dort ein, wo die „Er-

Digitized by Google

klärung" des Seelenlebens Lücken aufweise, so einfach die Grenzen psychologischer Erkenntnis bezeichnend; das Ausfüllen der Lücken sei Sache purer Phantasie, die für wissenschaftliche Prüfung nicht in Betracht komme, weil ihr der Erfahrungscharakter fehle. — Nach allem, was bereits ausgeführt wurde, ist es nicht nötig, auf diese Behauptung besonders einzugehen. Nur wer der psychologischen Forschung ferne steht, wird sich zu ihr bekennen können.

Die ganze Frage des Unbewußten ist leider besonders in neuerer Zeit in den Kampf der Affekte hineingezogen worden. Leidenschaften sprechen bei „Freunden" und „Feinden" mit, und sachliche Erörterung ist schwer zu finden. Dem Psychologen wird das alles begreiflich sein; bedauerlich bleibt es trotzdem. Es steht uns nicht zu, den streitenden Parteien, also insbesondere der psychoanalytischen Schule und ihren Gegnern, Zensuren auszuteilen. Aber man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß auf beiden Seiten nicht nur theoretische, sondern auch Wertgesichtspunkte, und zwar manchmal offensichtlich subjektive, im Spiele seien. Das unbewußte Leben muß sich Ueberschätzung wie Unterschätzung seiner Bedeutung gefallen lassen, und je nachdem auch entweder phantastische Ausbeutung oder Mißachtung, soweit das immer möglich erscheint. — Wir hatten im Zusammenhang der Elementarpsychologie nur grundsätzlich zu der Frage Stellung zu nehmen. Mit dem Vorkommen im konkreten Leben, der Häufigkeit, der Bedeutung für das Lebensganze wird sich eine spezielle Psychologie zu beschäftigen haben. Dort wäre auch die Rolle des Unbewußten in der Pathogenese wie in der Therapie zu besprechen. — Eine allgemeine Frage bleibt uns aber in unserem Zusammenhang noch: diejenige nach dem Verhältnis der sogenannten *physiologischen Vorgänge* zum unbewußten Leben.

Im „Gegenstand der Psychologie" ist dargelegt, warum für die psychologische Betrachtungsweise und daher für die psychologische Wissenschaft alles Wirkliche *psychisch* sein muß. Die Körperlichkeit eines Erfahrungsgegebenen ist kein Hindernis, keine Gegeninstanz gegen seinen psychischen Wirklichkeitscharakter; denn Körperlichkeit bedeutet nicht Wirklichkeitsform, sondern Erscheinungsform eines (seelischen) Wirklichen für den fremden Beobachter, Fremdform. Sofern ein fremdes Wirkliches dem Beobachter *verständlich* ist, vermag er es in seiner seelischen Wirklichkeit zu erfassen; sofern das Verständnis fehlt, bleibt nur die Feststellung der körperlichen Repräsentanz (vgl. auch im 2. Kap. über Verstehen und

Digitized by Google

sinnliche Qualität). Es gibt aber zwischen maximalem, persönlichem Verstehen einerseits und minimalem Verstehen andererseits einen mittleren Grad, der sich dadurch auszeichnet, daß die psychische Bedeutung des sinnlich erscheinenden Vorgangs zwar nicht „verstanden", aber doch ungefähr oder vage verstanden und damit in den individuellen Lebenszusammenhang eingestellt werden kann. Wir haben dies halbe Verständnis biologisches oder *physiologisches* Verstehen genannt.

Auch dem fremden *Menschen* gegenüber ist unser persönlich-maximales Verstehen eingeschränkt auf gewisse Arten seiner Eigenschaftlichkeit und Funktionalität. Wir nennen im gemeinen Sprachgebrauch diese voll (oder doch maximal) verständliche Seite sein „Seelenleben" im *engern* Sinne des Seelischen oder Psychischen. In diesem Sinn heißt also psychisch so viel wie *verständlich*-psychisch. Die andere, *nur* biologisch (also halb-)verständliche Seite des Lebens bezeichnen wir als *physiologische* Vorgänge. Was uns ganz unverständlich (genauer: nur minimal verständlich) wäre, würden wir „physikalischen" oder chemischen Vorgang nennen. In der Regel werden aber derartige Vorgänge *beim Menschen* physiologisch gedeutet und so in den Komplex der wenigstens biologisch verstandenen Erscheinungen hereingezogen. So daß die Gesamtfunktionalität des Menschen uns aus psychischen (i. eng. S.) und physiologischen Vorgängen zusammengesetzt ist. Dementsprechend „zerlegen" wir den Menschen, als Individuum, in eine „*Seele*" (Inbegriff der voll verständlichen Eigenschaftlichkeit) und einen „*Leib*" (Inbegriff der nur biologisch verständlichen Eigenschaftlichkeit). Ueberflüssig nochmal zu betonen, daß diese Zerlegung eine quasi fiktive ist, entstanden lediglich aus der Ungleichmäßigkeit unseres Verstehens, daß also in Wirklichkeit der Mensch durchaus eine Einheit ist, und zwar, für die Psychologie mindestens, eine ganz psychische, persönliche Einheit. Auch das Physiologische ist ein Psychisches, nur verstehen wir es nicht nach seiner vollen Wirklichkeitsbedeutung. Und es darf nie die Meinung aufkommen, als seien Leib und Seele zwei verschiedene Subjekte oder Organisationen. Alle derartige Spaltung des Menschen ist wissenschaftlich von vornherein unzulässig. *Verstehen* wir gewisse Seiten der Organisation und Funktionalität nicht als seelisch, so haben wir sie doch grundsätzlich als solche zu *betrachten*. Der Leib oder das physiologische Geschehen ist nichts als die nur biologisch verständliche Seite des Seelenlebens überhaupt, die „Seele" (i. eng. S.) ist seine verständliche Partie. Eine ausführliche Darstellung der psychophysischen Verhältnisse, als Ergänzung zu den grundsätzlichen Dar-

Digitized by Google

legungen des „Gegenstand", findet sich in des Verf. *„Der Leib und die Seele"*.

Alle sogenannten physiologischen Vorgänge sind *Handlungen* des Individuums, die dem fremden Beobachter zwar in ihrem biologischen Zusammenhang ungefähr verständlich, die aber in ihrer persönlich-seelischen Bedeutung, ihrem Zusammenhang mit dem übrigen (verständlichen) Seelenleben, ihrer Motivation z. B., unverständlich sind. Wir verstehen, daß ein menschlicher Organismus verdaut „zum Zwecke der Selbsterhaltung"; aber wir wissen nichts von der psychischen Tatsache dieser (vermuteten oder geahnten) Zwecksetzung selbst noch von ihrem Zusammenhang mit verständlichen Zwecksetzungen. Wir vermögen die Verdauung nur als (biologisch zusammenhängenden und insofern zweckmäßigen) *Vorgang*, nicht als *Handlung* zu verstehen. Trotzdem muß sie in psychologischem Zusammenhang als Handlung (wenn auch kaum-verständliche) *betrachtet* und also prinzipiell mit verständlichen und verständlich motivierten Handlungen in Beziehung gebracht werden, wenn auch diese Beziehungen natürlich nur *deutend*-hypothetischen Charakter haben können.

Der (relative) Gegensatz zwischen dem Physiologischen und dem Psychischen (im engeren Sinne der Verständlichkeit) ist ein Gegensatz nicht im betrachteten Menschen selbst, sondern das Ergebnis eines relativen Gegensatzes in der Fähigkeit des Betrachtenden, zwischen seinem relativ „vollkommenen" und seinem relativ unvollkommenen Verstehen. Diesem Gegensatz nun steht als analoger, aber doch andersartiger Gegensatz derjenige zwischen der *Bewußtheit* und der Nichtbewußtheit des Individuums selbst „über sich selbst" gegenüber. Wir haben die Handlungen in objekt-bewußte und objekt-unbewußte geschieden. Einen Spezialfall der objekt-unbewußten Handlung, oder also des Nichtwissens um das Objekt, bildet das *innere* Handeln, das sich seines Objekts nicht bewußt ist, das also um das eigene Interesse oder das eigene (primäre) Verhalten nicht *weiß*, obschon es sich in innerer Reaktion damit „beschäftigt". Solche Selbstunbewußtheit stellten wir der Selbstbewußtheit, d. h. dem *wissenden* Erfassen eines eigenen Verhaltens gegenüber. Da alle Selbstbewußtheit ein Feststellen der eigenen Funktionalität als einer *persönlichen* bedeutet, konnten wir Selbstbewußtheit auch Selbst-*Verstehen* nennen. Unbewußtheit der eigenen Funktionalität ist Mangel an Selbstverstehen. So kann man vom Standpunkt des selbstbewußtseinsfähigen Individuums aus seine *eigene* Funktionalität in (selbst-) verstandene und unverstandene scheiden, d. h. in bewußte und un-

Digitized by Google

bewußte, — immer im Sinne des Selbstbewußtseins. Wobei es für diese Einteilung gleichgültig ist, ob das gewußte oder nicht gewußte Eigenverhalten seinerseits sich *seines* (primären) Objekts bewußt oder nicht bewußt sei.

Nach dieser Einteilung setzt sich der Mensch für seine eigene Selbstbetrachtung aus zwei Sphären zusammen, der Sphäre des bewußten und derjenigen des unbewußten Eigenverhaltens, — unbewußt immer gleich selbst-ungewußt verstanden. Und unsere Frage geht nun dahin, wie sich diese Kreise zu jenen anderen Kreisen verhalten, die als „Psychisches" (i. e. S. des Verständlichen) und Physiologisches von der Betrachtung des *fremden* Beobachters aus gezogen werden. Wir sind zu dieser Frage auch deshalb genötigt, weil häufig erklärt wird, das, was man unbewußt heiße, sei einfach physiologisch, — mit oder ohne den Zusatz: „und nicht psychisch". Wir werden später auf die mannigfachen Mißverständnisse in diesem Satz zurückkommen und behandeln die Frage zunächst grundsätzlich.

Zuerst ist festzustellen, daß die beiden Sphärenpaare an sich vollkommen disparat sind und einander formal gar nichts angehen, da die Scheidungen von verschiedenen Standpunkten aus und unter verschiedenen Gesichtspunkten unternommen sind. „Psychisch" und Physiologisch sind Kategorien der *Fremdbetrachtung*, Bewußt und Unbewußt (im Sinne des Selbstbewußtseins) Kategorien der *Selbstbetrachtung*. Das muß immer festgehalten werden. Es kann also prinzipiell nichts *deshalb* physiologisch sein, weil es unbewußt ist, noch deshalb „psychisch", weil es bewußt ist. Erst wenn das feststeht, kann weiter nach der *inhaltlichen* Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der beiden Sphärenpaare gefragt werden. Jene prinzipielle Disparatheit bedeutet aber von vornherein, daß, sollten sich Uebereinstimmungen im Inhalt z. B. der physiologischen und der unbewußten Sphäre finden, diese Uebereinstimmungen nicht „notwendig" (im Sinn der logischen Notwendigkeit), sondern nur *faktisch* und in diesem Sinne „zufällig" sein können. — Wie steht es mit solchen faktischen Uebereinstimmungen? Ist *alles* Unbewußte (stets im Spezialsinn des Selbstbewußtseins) zugleich physiologisch, oder ist *einiges* davon physiologisch?

Es wird vor allem zu beachten sein, daß die Sphären des Unbewußten und des Physiologischen (um nur von diesen zu sprechen; diejenigen des Bewußten und des „Psychischen" sind ja ihre einfachen Komplemente) ihrem Inhalt nach *nicht konstant* sind. Was dem Individuum von seinem Eigenverhalten heute bewußt ist, kann ihm morgen unbewußt sein, und umgekehrt. Und was dem einen

Digitized by Google

Beobachter am Verhalten des Beobachteten verständlich ist, kann dem anderen Beobachter unverständlich sein und als „nur physiologisch" taxiert werden. Im Streit der psychiatrischen Schulen ist ja dieser Fall geradezu außerordentlich häufig. (Es ist zu beachten, daß Verstehen nicht heißt: *richtiges* Verstehen, sondern nur: als persönlich-psychischen Vorgang feststellen, im Sinne der stets noch zu prüfenden Erfahrung.) — Schon wegen dieses fluktuierenden, inkonstanten Charakters können die beiden Kreise auch inhaltlich nicht zur Deckung gebracht werden. Denn die Variation des Inhalts der „physiologischen Sphäre" untersteht anderen Bedingungen als diejenige der Sphäre des Unbewußten: hier kommt es auf das beteiligte Individuum, dort auf den Beobachter an. Diese Inkonsequenz besteht nicht nur „theoretisch", sondern ihr entspricht auch die Erfahrung. Nicht alles in einem bestimmten Moment Unbewußte braucht (für den Beobachter) unverständlich zu sein. Wir haben ja von der Erfahrbarkeit des Unbewußten gesprochen; Erfahrung hieß immer *verstehende* Erfahrung. Umgekehrt braucht nicht alles für den Beobachter jetzt Unverständliche auch dem Individuum *selber* unverständlich, also unbewußt zu sein; das bedarf gar keines weiteren Nachweises. Es gibt in meinem Verhalten Vorgänge, die mir bewußt, dem und jenem anderen unverständlich, und umgekehrt Vorgänge, die mir nicht bewußt, dem Beobachter aber verständlich sind. Bezeichnet man also das Unverständliche als „nur physiologisch", so deckt sich das Physiologische keineswegs mit dem Unbewußten, noch das „Psychische" (im engeren Sinn des Verständlichen) mit dem Bewußten.

Aber man wird sagen, es gebe doch so etwas wie eine inhaltliche Konstanz der Sphären. Es gebe nämlich unter den menschlichen Reaktionen solche, welche *keinem* Beobachter, wenigstens keinem menschlichen, verständlich seien, und andererseits solche, die dem beteiligten *Individuum* stets unbewußt bleiben, seinem Selbstwissen *nie* zugänglich seien. — Man kann das ungefähr zugeben. Aber man darf dann nie vergessen, daß diese „Konstanz" wirklich nicht eine notwendige, d. h. in den Begriffen begründete, sondern eine zufällige, in der Beschaffenheit der Fremdbeobachter einerseits und in derjenigen der Selbstbeobachter andererseits begründete ist. — Rechnen wir nun aber einmal mit jener Konstanz, so wird man innerhalb der Gesamtsphäre des möglicherweise Unverständlichen ein engeres Gebiet des *Nieverständlichen* und innerhalb der Sphäre des Unbewußten ein Gebiet des *Niebewußten* (der verstehenden Selbsterfahrung Unzugänglichen) herausschälen können; die Inhalte dieser

Digitized by Google

engern Bezirke sind dann konstant. — Wir wollen noch weiter gehen und uns einem verbreiteten Sprachgebrauch anschließen, obwohl er durchaus unexakt ist. Darnach reservieren wir die Bezeichnung des Physiologischen für jenen engeren Kreis des Nieverständlichen, diejenige des Unbewußten für den Kreis des Niebewußten. Wie verhalten sich *diese* Kreise?

Die Frage läßt sich schwerlich durch *Aufzählung* einerseits der „physiologischen" (nieverständlichen) und andererseits der „unbewußten" (niebewußten) Vorgänge entscheiden, weil alle Aufzählung nach ihrer Vollständigkeit problematisch sein müßte. Dagegen führt eine theoretische Ueberlegung, im Anschluß an frühere Ausführungen, vielleicht zum Ziel. Sie geht vom Begriff des Fremdverstehens und den Bedingungen seiner Möglichkeit aus (s. 2. Kap. „Verstehen"). Wir wissen, daß der Grad des möglichen Verstehens außer von der absoluten auch von der relativen Urteilsenergie abhängig ist, und daß diese wieder mit der Verwandtschaft bzw. der Identifikationsmöglichkeit zwischen Beurteiltem und Beurteilendem zusammenhängt. Ideales Verstehen setzt außer völliger Adäquatheit des Objekturteils gegenüber dem Objektgefühl (absolute Urteilsenergie) die maximale Identifikationsmöglichkeit des Verstehenden mit der zu verstehenden Handlung (Eigenschaft, Interesse) voraus. Anders ausgedrückt: wir können fremdes Verhalten, auch beim besten „Verstehenswillen", nur soweit verstehen, als wir selber die *Möglichkeit* solchen Verhaltens besitzen (denn nur soweit ist im besten Fall Identifikation möglich). — Dieser allgemeine Satz, der prinzipiell bestehen bleibt, bedarf nun aber noch einer Einschränkung oder doch Präzisierung; sie war nicht möglich, bevor wir ausführlich vom Unbewußten gesprochen hatten.

Wenn ich, der Beobachter, nämlich mir gegenüber das Verhalten eines anderen habe und es zu verstehen suche, so stoße ich mich, abgesehen von der absoluten und der von der relativen Identifikationsmöglichkeit abhängigen relativen Urteilsfähigkeit, dabei an den Schranken meiner Selbstbewußtheit. Ich soll ja das fremde Verhalten in seiner seelischen Beschaffenheit nicht nur „nachfühlen", sondern *wissen*; erst dann hätte ich es verstanden. Nachfühlen kann ich es, Identifikationsbereitschaft vorausgesetzt, immer, soweit überhaupt meine Identifikationsmöglichkeit geht. Aber nicht unter allen Umständen kann ich es auch ebensoweit verstehend *wissen*. Um ein fremdes Verhalten, selbst wenn es „gefühlsmäßig verstanden" wäre, auch wissend zu erfassen, muß ich nicht nur die Möglichkeit ähnlichen Verhaltens in mir haben, sondern auch die Möglichkeit, dieses

Digitized by Google

mein Verhalten *mir bewußt zu machen.* Nicht notwendig die „faktische", aber doch die prinzipielle Möglichkeit. Denn wenn die Bewußtseinsmöglichkeit (von mir aus: die Wissensmöglichkeit) für ein Eigenverhalten mir überhaupt *fehlt* (nicht nur: unter bestimmten Bedingungen faktisch fehlt), so heißt das, daß ich *solches* Verhalten überhaupt nicht wissend erfassen, sondern eben nur erfühlen kann. Dann kann ich aber ein gleiches Verhalten auch dort nicht wissend erfassen, wo es mir als fremdes entgegentritt, selbst dann nicht wenn im übrigen alle Bedingungen des Verstehens gegeben und also das „gefühlsmäßige Verstehen" möglich wäre. In diesem Sinne bildet die Schranke des Selbstbewußtseins zugleich eine Schranke des (wissenden) Fremdverstehens. Wir wollen uns hier mit dieser Andeutung begnügen und nun zu unserer Frage zurückkehren.

Es folgt zunächst, daß für mich, den Beobachter, eine Verstehensunmöglichkeit besteht, soweit mein eigenes Niebewußtes reicht: Fremdvorgänge, die den eigenen niebewußten Vorgängen entsprechen, verstehe ich nicht. Oder, wenn man sich erinnert, daß „nichtbewußt" stets relativ zu nehmen ist, nämlich als nur minimal oder doch nicht maximal bewußt: Fremdvorgänge können *nicht bestimmter* verstanden werden, als entsprechende Eigenvorgänge bewußt werden können. Bleiben wir aber bei den abkürzenden Bezeichnungen niebewußt und unverstanden. Dann *decken sich*, wie es scheint, die Kreise des (von mir aus) Niebewußten und des Nieverstandenen, also des Unverständlichen, im beobachteten Individuum. Und doch ist das nicht ganz genau. Denn wenn man außer meiner beschränkten Selbstbewußtseinsfähigkeit auch noch die mögliche Schranke meiner absoluten Urteilsenergie und meiner Identifikationsfähigkeit bedenkt, so leuchtet ein, daß mir im Anderen unter Umständen noch *mehr* unverständlich bleibt als nur diejenigen Vorgänge, welche eigenen niebewußten Vorgängen entsprechen.

Betrachten wir nun die Situation vom Standpunkt des Verstehensobjekts, also des beobachteten Individuums aus. Dieses Individuum ist, nach dem Vorstehenden, *höchstens* soweit verständlich, als die Selbstbewußtseinsfähigkeit des Beobachters reicht. Dieser Satz gilt zunächst ganz unabhängig von der Art und dem Umkreis *seiner*, des beobachteten Individuums, Selbstbewußtseinsfähigkeit. Nun gehört ja aber auch diese Fähigkeit mit zu den Eigentümlichkeiten, in welchen Verwandtschaft (Identifikationsmöglichkeit) zwischen beiden Beteiligten bestehen oder nicht bestehen kann. Nehmen wir maximale Verwandtschaft zwischen beiden an, dann gleichen sie sich auch in der Selbstbewußtseinsfähigkeit. Nehmen wir ferner im Be-

Digitized by Google

obachtenden maximale Urteilsenergie in den Schranken der Selbstbewußtseinsfähigkeit an. Dann sind die Bedingungen genannt, unter denen der Umkreis des für mich, den Verstehenden, im Anderen Verständlichen sich deckt mit dem Umkreis des für ihn selber Bewußtseinsmöglichen. Anders ausgedrückt: der Kreis seines Niebewußten deckt sich mit dem Kreis des für mich an ihm nie Verständlichen. Aber auch das ist noch nicht ganz richtig. Denn es ist möglich, daß seine faktische Selbstbewußtseinsunfähigkeit über den Kreis des ihm unter keinen Umständen Bewußtseinsmöglichen, also des Niebewußten im strengen Sinne, hinausgeht.

Fassen wir das alles zusammen, so ergibt sich zu unserer Frage folgendes. Unter der Voraussetzung, daß die übrigen Verstehensbedingungen (uneingeschränkte absolute und relative Urteilsenergie und damit maximale Identifikationsmöglichkeit) erfüllt seien, deckt sich der Kreis des Niebewußten im beobachteten Individuum mit demjenigen des vom Beobachter aus Nieverständlichen in demselben beobachteten Individuum. Da jene Bedingungen indessen niemals *restlos* erfüllt sind, kann man nur sagen, daß die beiden Kreise sich *ungefähr* decken. — Diesem Resultat der theoretischen Ueberlegung entsprechen mannigfache Erfahrungen. Sie zeigen uns, daß in der Tat ein gewisses Gebiet des seelischen Geschehens für das Individuum selbst nie bewußt und *zugleich* vom Beobachter aus nie in jenem maximalen Sinn der *psychologischen* Erfassung verständlich ist. *Halbe* Verständlichkeit ist in diesem Gebiete möglich, sofern „halbe" (relativ unklare) Selbstbewußtheit möglich ist. Das ist das Gebiet der *„physiologischen Vorgänge"* in jenem engeren Sinne des nie voll Verständlichen. Physiologische Vorgänge in diesem Sinn sind für das Individuum selbst ebenfalls nicht „verständlich", d. h. nicht bewußtseinsfähig. Aber dieses Zusammenfallen der beiden Kreise, das nach theoretischen Erwägungen nur ein ungefähres sein kann, erweist sich auch der Erfahrung als nicht vollkommen. Eine spezielle Psychologie könnte das an einzelnen Sonderfällen zeigen. Hier weisen wir nur im allgemeinen darauf hin, daß es erfahrungsgemäß am Rande jener Kreise Bezirke gibt, deren Verständlichkeit größer ist als ihre Bewußtseinsfähigkeit oder umgekehrt. Auch wenn man nicht einen „durchschnittlichen", sondern einen übergewöhnlich urteilsstarken und identifikationsfähigen Beobachter voraussetzt, und andererseits ein nicht nur durchschnittlich, sondern außergewöhnlich seiner selbst bewußtes Individuum.

Wir legen indessen auf diese Unvollständigkeit des Zusammenfallens beider Kreise deshalb kein besonderes Gewicht, weil sie für

Digitized by Google

unsere Hauptfrage nicht von besonderer Bedeutung ist. Die Frage lautete nämlich, ob Physiologisches und Unbewußtes *als solche* zusammenfallen. Und diese Frage müßte nun auch dann verneint werden, wenn man mit Unbewußtem nur Niebewußtes und mit Physiologischem nur Nieverständliches meinte und wenn diese beiden Kreise tatsächlich *ohne Einschränkung* sich inhaltlich deckten. Denn auch wenn sie das täten, so wären sie doch dem Begriffe nach disparat. Das Niebewußte wäre also nicht *deshalb* physiologisch (nieverständlich), weil es unbewußt ist, noch wäre das Physiologische deshalb unbewußt, weil es physiologisch (unverständlich) ist. Das faktische Zusammenfallen wäre also nicht im *Wesen* des Zusammenfallenden begründet, sondern wäre „zufällig", veranlaßt nur durch die relative Verwandtschaft der beteiligten Individuen, des Beobachters und des Beobachteten. Je geringer diese Verwandtschaft ist, desto mehr schwindet nicht nur die Grundlage der Verstehensmöglichkeit, sondern auch die inhaltliche Koinzidenz des Physiologischen (Unverständlichen) mit dem Niebewußten. Dieser Satz kann freilich nur theoretisch eingesehen, nicht durch Erfahrungen belegt werden. Denn wo die Verwandtschaft in hohem Maße fehlt, sind wir auch nicht imstande, erfahrungsmäßig festzustellen, *ob* oder wie weit dem uns Unverständlichen eine Bewußtseinsunfähigkeit im beobachteten Individuum entspreche. Wir wissen nicht, ob Pflanzen und Tiere oder andersartige uns fremde Individuen, deren Verhalten wir kaum verstehen (psychologisch wissen) können, überhaupt Selbstbewußtseinsfähigkeit haben und wie weit diese Fähigkeit eventuell geht.

Das Ergebnis der ganzen Untersuchung über das Verhältnis des Physiologischen zum Unbewußten ist also dieses. Die beiden Kreise decken sich prinzipiell nicht, sie sind disparat. Bezeichnet man nur das Nieverständliche als physiologisch und das Niebewußte als unbewußt, so ist ein *ungefähres* Zusammenfallen der *Inhalte* zu konstatieren und aus der relativen Verwandtschaft von Beobachter und Beobachtetem zu begreifen, wodurch aber die prinzipielle Disparatheit von Unbewußtem und Physiologischem nicht aufgehoben wird. Daraus widerlegt sich auch die Behauptung, das sogenannte Unbewußte sei als solches nicht im Sinne psychischer Tatsache, sondern — wenn überhaupt — eben „nur als Physiologisches" vorhanden. Denn *erstens* ist Unbewußtes *nie als solches* physiologisch, ja nicht einmal unter allen Umständen *auch* als physiologisches vorhanden. Es gibt verständliches und daher nicht-physiologisches Unbewußtes. Und wo ein Unbewußtes *auch* unverständlich und also physiologisch ist, wie ungefähr im Falle des Niebewußten, ist es nicht als Unbewußtes,

Digitized by Google

sondern als Unverständliches physiologisch. *Zweitens:* Selbst wenn Unbewußtes *als solches* oder doch *jedesmal* zugleich Physiologisches wäre, so wäre es deshalb *nicht „nichtpsychisch"*, sondern gerade psychisch. Nur nicht „psychisch" in jenem engeren, wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden Sinne, wonach nur dem Verständlichen der seelische Charakter zugebilligt wird. Wir wissen, daß *alle* Realität, mindestens für die psychologische Wissenschaft, psychisch ist, sei sie verständlich oder nicht. Was also physiologisch wäre, wäre „nur-physiologisch" lediglich in dem Sinn, daß es in seiner psychischen Bedeutung nicht *verstanden* werden kann, nicht im Sinne einer andern als psychischen Realität. Mit der Bezeichnung „nur physiologisch" würden wir nichts als die Beschränktheit unseres Verstehensvermögens bezeichnen, jedenfalls nichts über die reale Beschaffenheit aussagen noch den psychischen Charakter leugnen. Dies ist das Wesentliche. — Man möge also einmal aufhören, das Unbewußte aus der Psychologie dadurch hinausweisen zu wollen, daß man es als „nur physiologisch" bezeichnet. Diese Bezeichnung hat überhaupt und jedenfalls zum genannten Zweck keinen Sinn.

Anhangsweise noch zwei Bemerkungen zum faktischen, nicht wesenhaften, Zusammenhang zwischen Unbewußtem im Sinne des Niebewußten und Physiologischen im Sinne des Nieverständlichen. Wir können sie jetzt, da das prinzipielle Mißverständnis ausgeschaltet sein sollte, wagen. Das niebewußte Verhalten eines Individuums (dasjenige, das ihm selber, als auf sich selbst reagierendem, nie zum Bewußtsein kommt) wird wohl immer entweder den Charakter der Instinkthandlung oder der „eingefahrenen Gewohnheit" haben; die Grenzen zwischen beiden sind übrigens fließend. Das will heißen, daß es nicht nur seinerseits vom Individuum nicht gewußt ist, sondern auch selber nicht mit Wissensphase, unter Wissen um sein Objekt oder seinen Plan, verläuft. Das gleiche gilt von den physiologischen Vorgängen, sofern sie eben mit den niebewußten zusammenfallen. Und insofern kann man sagen, daß durch Gewohnheit oder durch Vererbung der Gewohnheit Vorgänge, die ursprünglich vielleicht als objektbewußte Handlungen verliefen, „physiologisch" geworden seien, daß z. B. Instinkte physiologisch seien. — Es handelt sich bei solchen Handlungen oder Eigenschaften (Handlungsmöglichkeiten und Handlungsneigungen) um ein im Laufe der individuellen oder der Art-Entwicklung „Festgewordenes", um „erworbene Konstanten", die, eben weil sie Konstanten sind, das Objektbewußtsein nicht mehr „verlangen" (die Handlung wird auch ohne Wissens- oder Planphase relativ zweckmäßig verlaufen; vgl. etwa die Verdauungsvorgänge) noch eine *wissende* Reaktion

Digitized by Google

(Regulation) nötig machen und also ein Selbst-Bewußtsein des Individuums verlangen. Sie sind „unwillkürliche" Handlungen und können es ohne Gefahr für das Interesse des Individuums sein, weil jene Konstanz, wenigstens „unter normalen Bedingungen", zugleich eine konstante Zweckmäßigkeit bedeutet.

Diejenigen Handlungen, die der *variabeln* Seite des Individuums entstammen, also „das Bewegliche" repräsentieren, werden im allgemeinen eher zweckmäßig durchgeführt werden können, wenn sie einen Plan und damit ein Objektwissen produzieren. Eben weil hier die „Anpassung" des Individuums an seine „normale" Umwelt nicht oder noch nicht eine konstante ist. Ihnen gegenüber wird auch eine *bewußte* Reaktion zum Zwecke der eventuell nötigen Korrektur im allgemeinen eher erforderlich sein. Daher kommt es, daß das „bewegliche" Verhalten der Individuen im allgemeinen sowohl mit Objektbewußtsein als auch als selbst-bewußtes (gewußtes) verläuft. So daß man *ungefähr* sagen kann, das mit dem Niebewußten ungefähr zusammenfallende Physiologische repräsentiere das „Feste" im Verhalten des Individuums, das mit dem Bewußtseinsfähigen ungefähr zusammenfallende „Psychische" (in jenem engeren Sinn des Verständlichen, also Nichtphysiologischen) dagegen repräsentiere das „Bewegliche" in diesem Verhalten.

Die zweite Bemerkung kann hieran anschließen. Nennt man das Physiologische, wie es wohl geschieht, das *„Organische"* (gemeint ist eben das nur organisch oder biologisch Verständliche), so kann man dies Organische dem „Psychischen" (im engeren Sinn des psychologisch Verständlichen und, wegen jener relativen Koinzidenz der Sphären, auch des Bewußtseinsfähigen) gegenüberstellen. So scheidet man organische von psychischen Vorgängen oder, in der Pathologie, organische von psychischen Krankheiten (Krankheiten bedeuten immer Handlungsanomalien). Oder man spricht von organogenen im Gegensatz zu psychogenen Störungen, ob die Symptome oder die sichtbaren Störungen nun ihrerseits selber organische oder „psychische" seien. Diese Gegenüberstellungen sind erlaubt, sofern man sich ihrer Bedeutung bewußt ist. Falsch sind sie, wenn man damit zwei quasi getrennte Gebiete des Menschen meint, zwei Wirklichkeitsarten. Man muß sich bewußt bleiben, nicht nur daß der Mensch eine funktionelle Einheit ist und daß Organisches und „Psychisches" zusammenhängen, sondern auch: daß jene Scheidungen lediglich eine Ungleichmäßigkeit unseres Verstehensvermögens bedeuten und nicht eine Dualität im Individuum selbst, und endlich: daß *in Wirklichkeit* Organisches (Physiologisches) und „Psychisches" eine *psychologische*

Digitized by Google

Einheit sind. Organogen heißt psychogen, aber im Ursprung unverständlich und zugleich (ungefähr) bewußtseinsunfähig.

Es hängt mit der Unverständlichkeit und der doppelten Unbewußtheit des Physiologischen zusammen, daß es für das Individuum wie für den Beobachter den Eindruck des Automatischen macht. In diesem Sinne spricht man auch wohl sogar von Mechanismen oder dergleichen. Sind solche Ausdrücke für den, der die wirklichen Verhältnisse kennt, erlaubt und unbedenklich, so vermögen sie doch gegenüber einem uneingeweihten Publikum Verwirrung zu stiften und würden daher besser nicht verwendet. Auf einzelne sogenannte Mechanismen oder „Apparate" des Unbewußten oder des Organischen wollen wir hier nicht eingehen; wir überlassen das der speziellen Psychologie. Ebenso die ganze, mit dem Unbewußten zusammenhängende Frage nach der psychologischen Bedeutung der Vorgänge im *Schlaf* und in schlafähnlichen Zuständen. Auch die speziellen Formen des *pathologischen* Lebens, in denen die Nichtbewußtheit nicht selten eine große Rolle spielt, sind hier nicht zu behandeln.

Digitized by Google

II. TEIL

DER INHALT DES LEBENS

★

4. KAPITEL

DAS LEBENSINTERESSE UND DIE INDIVIDUATION

Wie die Form des individuell-menschlichen Lebens, so kann auch sein Inhalt nicht aus dem Menschen allein oder für sich selbst begriffen werden. Denn der Mensch ist nicht Existenz für sich, nicht Individuum im vollen Sinne dieses Wortes. Sein Handeln ist Handeln des Ganzen und steht in Beziehung, nach Struktur und Genesis, mit dem übrigen Handeln dieses Ganzen. Sein Leben ist ein fortlaufendes Gewebe von Handlungen, als solches aber ein heraustretender und wieder verschwindender Streifen im Gewebe des Gesamtlebens, und die Fäden, die sich in ihm kreuzen, laufen nach beiden Dimensionen weiter, das Entfernteste nach Struktur und Zeit zu einer unlösbaren Einheit gestaltend. Einheitlich muß darum auch der Inhalt des Gesamtlebens sein, das was es „treibt", woraus alles Handeln entspringt, das *Interesse.* Und nie kann es gelingen, menschlichen Lebensinhalt, ja irgendein menschliches Einzelinteresse wirklich zu begreifen, wenn es nicht aus dem *universalen* Lebensinteresse begriffen wird. Begreifen, wissenschaftlich begreifen, heißt in universalen Zusammenhang setzen. So wie Physik das Bewegende im einzelnen Körper als universale Energiequalität denkt und so den einzelnen Vorgang nach seiner Tendenz aus dem Ganzen erklärt, so muß auch Psychologie, soll sie den Namen der Wissenschaft verdienen, jedes Einzelinteresse in seiner universalen Bedeutung zu erfassen und also alles Handeln des Einzelwesens aus der Motivation des Gesamtlebens zu verstehen trachten. Ob ihr das gelingen möge oder nicht: jedenfalls steht und fällt ihr wissenschaft-

Digitized by Google

licher Charakter mit der Anerkennung dieser Aufgabe und dem niemals fallen gelassenen Versuch ihrer Erfüllung.

So wenden wir den Blick zunächst wieder dem großen Ganzen zu, wie dort, wo es sich um die universale Form des Lebens handelte. Die Wirklichkeit stellte sich uns als *lebendige* Wirklichkeit dar, das heißt: als ständig sich veränderndes, von Zustand zu Zustand schreitendes, universales Handlungssubjekt, als das Individuum schlechthin. Das Sein der Wirklichkeit ist ewiges *Werden*. Aber dies Werden ist nicht „passives Geschehen", sondern Handeln, tätige, autogene Selbstveränderung, zugleich, wie wir als „Weltgesetz" fanden, *relativ* im Ausmaß der Veränderung, ein Anderswerden, das gebändigt ist von relativer Konstanz, ein Kontinuum allmählichen Vergehens und allmählicher Erneuerung. Dies ist gerade der Begriff des *Lebens*. Leben ist an Wirklichkeit gebunden, und Wirklichkeit an Leben. Eins ist nicht ohne das andere; Leben ist die „Form" der Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist nur als Leben. So ist das Leben ewig, nach der einen Dimension gesehen, und allgemein nach der anderen Dimension: das Leben umfaßt jederzeit die ganze Breite des Wirklichen, da ist nichts, was nicht am Leben teilnähme und also selber lebte. Nur die Formen des Lebens sind verschieden und ändern sich, das Leben selbst ist allgemein, überall, jederzeit. Nichts ist jemals von dieser ständigen Veränderung ausgenommen; alles Wirkliche macht das Leben mit, alles Einzelne entsteht und vergeht wieder.

Diese Situation muß man sich gegenwärtig halten, wenn man nach dem Bewegenden, der Tendenz, dem Interesse des Lebens fragt. Es kann nicht ein Interesse sein, das jemals „erfüllt" wäre. Im Augenblick der „Befriedigung" hörte das Leben auf, Wirklichkeit wäre also nicht mehr Wirklichkeit. Wir werden darauf zurückkommen. Vielmehr muß es ein ewiges Interesse sein, „ewig" gemessen an der Wirklichkeit selbst: Das Interesse der *Wirklichkeit* ist dort, wo Wirklichkeit ist und „solange" Wirklichkeit ist. Nur wo Wirklichkeit nicht wäre, wäre Wirklichkeitsinteresse nicht. Alle „Erfüllung" des Interesses wäre also Nichtsein der Wirklichkeit; *in Wirklichkeit* ist mithin das Interesse notwendig unerfüllbar, wenn Erfüllung heißt: Befriedigung, Aufhören der Triebkraft, Verschwinden der Aktivität. — Aber andererseits muß doch das Interesse der Wirklichkeit ewig „erfüllt" *sein*, nämlich im Sinne der restlosen Realisation des Interessenzieles. Denn was könnte das Universum, das einzige Wirkliche und Wirksame, daran hindern, sein Interesse voll zu realisieren, d. h. das in ihm liegende Ziel zum wirklichen Zustand zu machen? Das Universum ist ja im Sinne des Handelns und daher der Wirklichkeitsgestaltung

Digitized by Google

„allmächtig", weil es alles ist, was Handlungsmacht, also Wirklichkeit, besitzt. Was das Universum *will*, wovon es will daß es Wirklichkeit (Zustand *der* Wirklichkeit) sei, das *wird* — nichts kann daran hindern — Wirklichkeit. Es ist kein wirkliches Interesse denkbar, das nicht zur Verwirklichung käme. Auch latentes, potentielles Interesse ist eben als potentielles *gewollt*, und bleibt es latent, geht es also nicht in die Handlung ein, so bleibt es als potentielles Interesse des kommenden Zustandes, und dies Bleiben ist universal gewollt, gehört also gerade zur Realisation des Interesses im Ganzen. — Damit ist eigentlich schon das ganze Problem des Lebens aufgerollt, Leben nach seinem Inhalt, dem Interesse, genommen: ein ewig realisiertes und doch nie „befriedigtes" Interesse, das ist die „Tatsache" und zugleich das Rätsel.

Eins steht fest: das Universum lebt, also *will* es leben, also ist „Leben" sein Interesse; das universale Interesse ist Lebensinteresse, Interesse am Leben als solchem. Und zwar ist dies sein *ganzes* Interesse. Denn Leben ist der Inbegriff alles wirklichen Verhaltens, der ganzen Funktionalität, also des ganzen Wirklichseins. Da das Universum ist wie es sein will, sich verhält wie es sich verhalten will, so drückt sein Gesamtverhalten sein Gesamtinteresse aus: es lebt und „tut nichts anderes"; also *will* es nichts anderes als Leben. Leben ist sein ewiges und sein ganzes Interesse. Nun ahnen wir auch schon das Verständnis jenes Rätsels. Leben ist als solches stets realisiert: das Universum lebt stets. Aber Leben seinerseits ist so beschaffen, daß es gerade als realisiertes die Nichtbefriedigung einschließt: das Lebensinteresse ist das Interesse an der stets realisierten (also stets „vorhandenen") Nichtbefriedigung des Interesses. Das klingt zunächst paradox; es wird sogleich besser verständlich werden.

Wenn nämlich Leben ständige Aenderung der Zuständlichkeit und also der Verhaltensweise ist, so bedeutet es ständige Aenderung des Interesses, wenigstens der Interessen-*Richtung*. Denn durch die Interessenrichtung ist der Zustand vollkommen charakterisiert. Zustand bedeutet Handlungsmöglichkeit in bestimmtem Sinne, Eigenschaftlichkeit; diese aber ist gegeben durch die Art und Energie des Interesses. Im Universum als ganzem spielt für den *Unterschied* der Zustände die Energie keine Rolle, da sie in jedem Zustand dieselbe ist (vgl. noch unten: Konstanz der Energie). Also ist charakteristisch für jeden Zustand nur die in ihm realisierte Interessenrichtung. Leben, als ständige Zustandsänderung, bedeutet also ständige Aenderung der Interessenrichtung des Universums. Leben macht aber selbst das Gesamtinteresse dieses Universums aus. Also besteht dies Ge-

Digitized by Google

samtinteresse darin, ständig die Interessenrichtung zu ändern. Genauer: Die Richtung oder Qualität des Gesamtinteresses besteht in ständiger Richtungsänderung. — Allein man darf eigentlich von Qualität des *Gesamt*-Interesses deshalb nicht sprechen, weil ihr keine andere Qualität gegenübersteht. Sie ist ununterscheidbar, weil sie *Richtung schlechthin* ist und also kein Richtungsmaß und keine „Orientierung" hat. Qualitäten sind, weil unterschieden und gegeneinander bestimmt, nur die in den einzelnen *Zuständen* realisierten Richtungen, die Zustandsrichtungen. Diese sind aber *Modi*, Einzelausprägungen, der „Richtung" schlechthin, des Gesamtinteresses. So daß jetzt der oben formulierte Satz so präzisiert werden muß: Das Gesamtinteresse hat seine „Richtung", sofern man davon überhaupt sprechen kann, in ständig anderer Richtungs-*Modifikation*. Das Lebensinteresse ist das Interesse an stets neuer qualitativer Modifikation, an steter *Qualitätsschöpfung* in diesem Sinne.

Und nun versteht man auch die Paradoxie. Mit jeder neuen Richtungsmodifikation ist ein über sich selbst hinausweisender Zustand geschaffen. Er ist geschaffen durch Realisation und also Befriedigung der vorhergehenden Richtungsmodifikation. Indem er aber ist, *besteht* er in neuer, anderer Modifikation; es ist also in ihm ein neuer Zustand schon gewollt, und damit eine dritte Modifikation. Zustandsänderung ist Richtungsänderung und *sonst nichts*, — wenn man von der ja stets gleichbleibenden Quantität (Energie) des Interesses absieht. So ist ewig das Gesamtinteresse (eben das der ständigen Neu-Modifikation) realisiert und insofern befriedigt; aber das *jeweils*, in der Modifikation, vorhandene (realisierte) Interesse ist ebenso ewig je *als solches* nicht befriedigt. Und gerade das *will* das Universum. Denn das ist das Leben. Das Universum will nicht „sein", sondern leben, und das heißt *schaffen;* schaffen aber heißt: neue Richtung nehmen. *In* der ständig veränderten Richtung (Modus) aber erfüllt sich gerade *die* Richtung; denn diese Richtung selbst ist das Leben. — Das ist die Situation des ewig erfüllten und zugleich und gerade damit ewig unbefriedigten Interesses.

Weil in der Wirklichkeit alles realisiert ist was sie will — sie ist wirkungs-omnipotent —, so kann aus der gesamten Beschaffenheit des Wirklichen sein gesamtes Interesse „abgelesen" werden. Das gälte *nicht* vom Einzelindividuum. Denn dieses ist nicht „frei", so daß *sein* Interesse restlos realisierbar wäre. Für das Universum aber gilt jene Korrespondenz. Und so haben wir aus der „Gesamtgestalt",

Digitized by Google

eben dem Leben oder der ständigen Qualitätsänderung, das Gesamtinteresse abgeleitet. Aber es läßt sich daraus noch mehr, vielmehr noch Bestimmteres über dies Interesse erfahren. Das Leben ist nämlich nicht ständige Richtungsänderung schlechthin, sondern, wie wir sahen, ständige *relative* Aenderung, genauer: relative Richtungs- oder Qualitätsänderung, Zustandsänderung. Was bedeutet diese Relativität für die Beschaffenheit des Lebens-*Interesses*?

Relative Aenderung ist zugleich relative *Konstanz*. Wenn die Richtungsänderung niemals absolut ist, so ist die Richtung jederzeit, und damit die Gesamtrichtung des Werdens, relativ konstant. Diese Konstanz in der Modifikation darf aber nicht mit der „Konstanz" des Lebensinteresses überhaupt verwechselt werden. *Leben* will das Universum immer, darin besteht sein ewiges und insofern konstantes Interesse. Diese Konstanz ist unbedingt, absolut in dem Sinne, daß Leben von Wirklichkeit nicht zu trennen ist. Aber Leben selber ist relative Aenderung, also relative Konstanz der *Richtung*. *Im* ewigen Lebensinteresse liegt Veränderung sowohl wie Konstanz. Dieser Doppelcharakter des Interesses drückt sich in der nie absoluten, stets relativen Qualitätsänderung (Zustandsänderung oder Richtungsänderung) aus, welche alles wirkliche Leben bedeutet.

Es lassen sich also aus der Tatsache des Lebens mit seiner stets relativen Richtungsänderung *zwei Komponenten* des universalen Interesses ablesen, zwei zum Lebensinteresse vereinigte und im Leben vereinigt wirksame *Tendenzen*. Die eine von ihnen geht schlechthin auf Veränderung (gemeint ist immer Richtungs- oder Qualitätsänderung), die andere geht ebenso schlechthin auf Konstanz, also Nichtveränderung. Jede von ihnen bildet die *Schranke* für die Auswirkung der andern. Denn beide sind schlechthin gegensätzlich. Veränderung schlechthin wäre absolute Veränderung „in jedem Moment", absolute Inkonstanz. Konstanz schlechthin wäre absolute Nichtveränderung, absolute „Ruhe". In Wirklichkeit ist Veränderung durch Konstanz beschränkt, und ist andererseits Konstanz durch Veränderung relativiert. Ruhetendenz und Veränderungstendenz, jede für sich absolut genommen, sind im Lebensinteresse vereinigt und so beide ewig relativiert. So beharrt nichts absolut und verändert sich nichts absolut, so *lebt* alles.

Weil Wirklichkeit nie nicht-lebt, so sind beide Tendenzen nur durch Abstraktion auseinanderzuhalten, nie aber in Wirklichkeit voneinander zu isolieren. Man kann keine von ihnen „rein" aufzeigen; tatsächlich ist nur ihre Vereinigung, das Lebensinteresse, und ihre vereinigte Wirksamkeit, das Leben selbst. Mit ihrer Abstraktion aus dem

Digitized by Google

„Treibenden" der Wirklichkeit, dem Interesse, vollzieht Psychologie nichts anderes als was Physik, wenn auch in depersonalisierender Betrachtung, längst getan hat. Der entpersönlichte Begriff der Beharrungstendenz ist der physikalische Begriff der *Trägheit.* Ihm steht als physikalische Parallele zur Veränderungstendenz der Begriff der *„Energie"* gegenüber. Energie bedeutet hier nicht oder nur scheinbar reine Quantität. In Wirklichkeit denkt Physik ihre Energie immer als „gerichtete Energie", somit qualitativ bestimmt. Qualitativ bestimmte Energie ist aber Tendenz. — Es ist eine Eigentümlichkeit der bisherigen Physik, daß sie nur die eine der beiden Tendenzen, die auch sie als geschehensbestimmende Faktoren kennt, als „Energie" (Tendenz) bezeichnet, nämlich die Veränderungstendenz; physikalische „Energie" ist immer und ausschließlich Veränderungstendenz. Die Beharrungstendenz erscheint in der Physik nicht unter dem Begriff der Energie; sie tritt nur als Energie-*Schranke* auf und wird so aller Energie — die eben stets als Energie oder Tendenz im engeren Sinne der Veränderungstendenz gemeint ist — als Trägheit gegenübergestellt. — Allein es kommt ja nicht auf die Terminologie an. Wichtig ist nur, daß auch die formal vollendetste Naturwissenschaft beide Komponenten des funktionellen Geschehensinhalts kennt, die Trägheit und die aktive Energie, nach unseren Ausdrücken: die Beharrungs- und die Veränderungstendenz. Und auch Physik wird sich auf die Dauer einer einheitlich-übergeordneten Betrachtungsweise nicht verschließen können, welche die Trägheit nicht einfach negativ, als Schranke, sondern gleich wie die „Energie" positiv, eben als zweite *Tendenz* auffaßt. Sie wird dann von zwei gegensätzlichen Urformen der „Energie überhaupt" sprechen müssen, von denen die eine die Trägheit und die andere das ist, was bisher allein „Energie" genannt wurde.

Die ständige Verbindung der Auswirkung beider Tendenzen im lebendigen Geschehen macht, daß es weder Ruhe noch konstanzfreie Veränderung gibt. Alles was an Ruhe oder Konstanz wirklich vorhanden ist, findet sich als Schranke der Veränderung, eben als „Beharren" im relativen Sinn. Alles Leben ist „Bewegung", aber relativ richtungskonstante Bewegung, relativ „träge" Bewegung. Trägheit und Aktivität (alle Aktion ist Veränderung) „bekämpfen" sich ständig, aber nie „siegt" eine dieser beiden Tendenzen restlos. Aus Trägheit und Aktivität gerade *in* ihrem ständigen Kampf aber besteht das Leben. Darum ist alles Leben in diesem Sinne *zwiespältig,* eine Vereinigung von Gegensätzen, die eben nur im Leben vereinigt sind. Alles Wirkliche tendiert zur Betätigung (Veränderung), und alles Wirkliche

Digitized by Google

strebt zugleich zur Ruhe. Quantitatives Ueberwiegen des Konstanzstrebens bedeutet: relative Beruhigung, Sinken der Aktivität. Ueberwiegt die andere Tendenz, so zeigt sich das in gesteigerter Aktivität.

Wenn Leben die Vereinigung beider Tendenzen voraussetzt, so würde das Nichtsein („Aufhören") jeder von ihnen ein Aufhören des Lebens, damit aber auch ein Nichtsein der Wirklichkeit bedeuten. Man sieht das sofort, sobald man sich einmal eine von ihnen allein wirksam denkt. Wäre Beharrungsstreben allein wirksam, so hörte jede Veränderung auf, jede Aktivität erstürbe, Leben wäre nicht mehr da, die Wirklichkeit wäre „tot", sie wäre als nicht-lebende auch nicht mehr Wirklichkeit. Kurz: Mit der Ruhetendenz allein läßt sich Wirklichkeit als solche überhaupt nicht denken. Konstante Richtung ist Nichtwirklichsein; Leben und daher Wirklichsein ist an relative Richtungs(Zustands-)änderung gebunden.

Wäre aber Veränderungstendenz allein wirksam, so wäre „jederzeit" *absolute* Richtungsänderung, damit aber *keine* Richtung, kein Zustand, kein Sein im Nichtsein, kein Werden, sondern „Chaos". Zum Leben, zum Wirklichsein gehört relative Konstanz so gut wie relative Veränderung. — So „drohen" allem lebendigen Wirklichsein ständig zwei Arten des Nichtseins, beide die extremen Konsequenzen je eines der beiden Lebensfaktoren. Aus der gegenseitigen Beschränkung zweier Nichtseinstendenzen wird das Sein im Sinne des Wirklichseins möglich. Denn jede der beiden Tendenzen drängt nach einem Nichtsein, nach „Tod" die eine, nach „Chaos" die andere. An den zwei Grenzen des Lebens stehen zwei Arten des Nichtseins. Leben, Dasein, Wirklichsein ist das Mittlere zwischen ihnen, das in der Wirklichkeit ewig Verwirklichte.

Aber indem wir das feststellen, wird das Leben, die Wirklichkeit, zum zweitenmal zum Problem. Wie sollen denn zwei absolute Gegensätze zum Lebensganzen *vereinigt* sein? Die beiden Tendenzen sind Antriebe der universalen Wirklichkeit nach entgegengesetzten Seiten; sie sind entgegengesetzt gerichtete Kräfte. Wären sie der Quantität nach gleich, besäßen sie also die gleiche Energie, so höben sie sich einfach auf. Es wäre dann weder Beharrung noch Veränderung, es wäre nicht Leben, sondern eine dritte Art von Nichtwirklichsein, der absolute *Gleichgewichtszustand*, die Lähmung. Dasselbe Resultat ergäbe sich, wenn irgend einmal *im Laufe* des universalen Lebens die quantitative Gleichheit einträte: das Leben hörte auf. Nehmen wir beide Tendenzen aber als ungleich stark an, so ist wieder Leben nicht

Digitized by Google

möglich. Denn die Ueberlegenheit der Ruhetendenz müßte unfehlbar in die absolute Ruhe, die Ueberlegenheit der Veränderungstendenz in die absolute Veränderung führen; so oder so wäre Nichtwirklichsein das Ergebnis. Nehmen wir aber ein inkonstantes, *wechselndes* Energieverhältnis an, so wäre doch mindestens die *Möglichkeit* (s. noch später) entweder des einmal eintretenden Gleichgewichts oder der einmal eintretenden dauernden Ueberlegenheit einer von beiden Tendenzen vorhanden, jedenfalls also die Möglichkeit des Nichtlebens. Auch diese Möglichkeit liegt nicht im Lebensinteresse, kann also nicht im Interesse des wirklichen Universums liegen. Ständiges Leben ist nur möglich, wenn dafür gesorgt ist, daß weder dauernde Ueberlegenheit einer Tendenz über die andere, noch Gleichgewicht beider jemals eintritt. Die Garantie dafür liegt aber *nicht in den Tendenzen* als solchen. Ob wir sie quantitativ konstant oder inkonstant denken: ständiges Leben ist durch sie allein nicht garantiert; es ist, als Tatsache, durch sie nicht erklärt. Das Lebensinteresse kann somit durch die beiden Tendenzen nicht erschöpfend charakterisiert sein.

Vielmehr sind wir genötigt, einen *dritten Faktor*, eine neue Komponente in diesem Interesse anzunehmen, und zwar einen Faktor, durch welchen gerade jene Garantie gegeben ist. Seine Mission im Lebensganzen muß in der lebens-entsprechenden *Verteilung* der Energie auf beide Tendenzen (Richtungen), also in der *quantitativen Regulation* der Tendenzen bestehen, so zwar, daß absolutes Gleichgewicht wie absolute Ueberlegenheit der einen oder der andern vermieden wird. Es muß im Lebensinteresse ein „Faktor der Mitte" enthalten sein. Erst durch ihn wird die Auswirkung der Tendenzen von beiden extremen Arten des Nichtseins abgehalten. Zugleich aber wird das absolute Gleichgewicht vermieden. Der neue Faktor ist ein *Faktor des Verhältnisses*, nämlich des quantitativen Verhältnisses der Tendenzen. Das Verhältnis, das er schafft, muß dasjenige des Zusammenwirkens beider Tendenzen sein; Zusammenwirken ist nur möglich, wenn absolutes Gleichgewicht und absolute Ueberlegenheit ausgeschlossen sind. Das Mittlere zwischen beiden bezeichnen wir vorläufig als *relatives Gleichgewicht*. Dann ist der Faktor, den wir postulieren müssen, die „Tendenz" des relativen Gleichgewichts der beiden andern Tendenzen. Durch ihn erst wird, unter Voraussetzung der extremen Tendenzen allerdings, das Leben möglich; es bekommt seine *Gestalt*, nämlich die Gestalt „Leben", als ständige relative Veränderung, als Vereinigung zweier an sich absoluter Gegensätze. Er ist darnach der Faktor der Vereinigung, der *Einheitsfaktor*. Er gibt mit der Einheit dem Leben seine *Form;* formlos und damit mögliches

Digitized by Google

Nichtleben wäre es ohne ihn, kraft der Tendenzen allein. Form ist Verhältnis oder, davon nicht verschieden, Einheit des an sich Gegensätzlichen. So können wir den neuen Faktor zusammenfassend den *formalen* Faktor nennen.

Die Tendenzen sowohl wie der regulierende formale Faktor sind natürlich niemals zu isolieren. Sie sind nur vereinigt denkbar, im Lebensinteresse, das aus ihnen „zusammengesetzt" ist, doch ohne daß sie auseinandergenommen werden könnten. Sie sind Begriffe, durch welche wir uns das Geheimnis des Lebens klarzumachen versuchen. Alles was man von ihnen verlangen kann, ist dies: daß mit ihrer Hilfe das Lebensinteresse überhaupt *gedacht* werden kann. Sie sind nicht Subjekte, dürfen nicht hypostasiert werden. Sie sind Komponenten, Ingredienzien, des Lebensinteresses, dessen Subjekt die Wirklichkeit selber und dessen Auswirkung das Leben selber ist. Das universale Subjekt „will leben". Das heißt: es will ständige, relative Selbstveränderung. Es will also Veränderung und Konstanz zugleich, Anderssein und Beharrung, und dies will es ständig. Es will also ein *Verhältnis* von Konstanz und Veränderung, ein Verhältnis, das nicht Ausschaltung und nicht Aufhebung wäre. Die im Leben selbst vorhandene oder vielmehr in ihm sich offenbarende Tatsache dieses Verhältnis- oder Formwillens wollten wir mit der Aufstellung jenes dritten Faktors bezeichnen.

Man sieht leicht, daß aus dem Zusammensein der beiden Tendenzen und des regulativen Faktors das Leben „verständlich" wird. Denn es ist in ihnen alles garantiert, was die ständige relative Veränderung ausmacht: die Veränderung, die Schranke dieser Veränderung (Konstanz), und das ständige Zusammensein beider, als lebensmögliches Verhältnis. Das Lebens-*Interesse*, das, wie wir wissen, im universalen Leben sich restlos abzeichnet, ist also durch jene drei Komponenten oder Wesenszüge *vollständig* charakterisiert. Aber auch nur durch sie in ihrer Gesamtheit. Leben wäre nicht, wenn nicht Veränderung oder wenn nicht Beharrung oder wenn nicht ein ewiges Verhältnis im Sinne der beschriebenen Regulation wäre. Und da im Universum genau das ist und nur das ist, was seinem Interesse entspricht, so wäre Leben nicht, wenn das universale Interesse nicht ein *Interessensystem* aus jenen drei Komponenten wäre.

Nicht minder wichtig als die Einsicht in ihr notwendiges Zusammensein ist aber diejenige in ihr notwendiges (notwendig, wenn Leben sein soll) Verhältnis untereinander, speziell das Verhältnis des formalen Faktors zu den Tendenzen. Die Tendenzen untereinander stehen sich konkurrierend sozusagen auf derselben Ebene gegenüber. Der dritte

Digitized by Google

Faktor aber steht ihnen *beiden*, sozusagen in einer anderen Dimension, gegenüber. Er *konkurriert nicht* mit ihnen oder mit einer von ihnen um die quantitative Herrschaft, sondern er beherrscht sie eo ipso beide, das ist gerade sein Wesen. Denn er reguliert ihre Quantität. Die Tendenzen repräsentieren die „Materie" des Lebens, welche durch den dritten Faktor ihre Form erhält, eben jenes Verhältnis, kraft welches erst das Leben *ist*. Zwischen den Tendenzen ist Auseinandersetzung, zwischen ihnen und dem formalen Faktor nicht. Er ist ihnen gegenüber souverän. Die Tendenzen stehen in quantitativer Konkurrenz untereinander; eine solche Konkurrenz kennt der formale Faktor nicht. Er hat überhaupt keine Quantität im Sinne der Richtungsenergie. Alle Energie ist Tendenzenergie, Energie der Beharrung oder Energie der Veränderung. Der formale Faktor *hat* nicht solche Energie, sondern er beherrscht sie und verteilt sie. Will man von „formaler Energie" sprechen, so hat solche Energie einen ganz andern Sinn; sie ist niemals Tendenzenergie, Auseinandersetzungsenergie, materielle Energie. Die Tendenzenergie ist immer eine relative Größe; d. h. sie kann auf die beiden Tendenzen oder Richtungskomponenten des Handelns verschieden verteilt sein. Die universale Formenergie ist nicht relativ, sie hat kein Gegenüber, sie ist absolut, weil sie sich nicht nach einer antagonistischen Energie richtet. Darum ist sie invariabel, während diejenige jeder Tendenz variabel ist. Die letztere *wird* variiert, die erstere ist *Prinzip* der so und so beschaffenen Variation, d. h. des quantitativen Tendenzverhältnisses.

So sieht man auch, daß der formale Faktor allein richtunggebend ist für das Leben. Er bestimmt mit dem quantitativen Verhältnis der Tendenzen die Richtungsänderung für den kommenden Schritt des Lebens. Denn je nach jenem Verhältnis wird die bisherige Richtung mehr oder weniger beibehalten, mehr oder weniger abgeändert. In den Tendenzen selbst ist keine Richtung des Lebens, also des Handelns, gegeben. Sie bedeuten nur die beiden extremen Richtungs-*Möglichkeiten*, unter deren möglichen Verhältnissen der formende Faktor auswählt. Die Tendenzen *werden* gerichtet; sie selbst sind in diesem Sinne richtungslos, genauer: richtungs-unbestimmt, solange sie eben nicht bestimmt *würden*. Wohl repräsentiert jede Tendenz für sich eine Richtung, aber nicht eine *Lebens*-Richtung; denn in keiner ihrer Richtungen wäre Leben möglich, und Lebensrichtung ist erst, wo Leben, also Tendenz-*Verhältnis* ist. Aus den Richtungstendenzen formt gerade der gestaltende Faktor die tatsächliche Lebensrichtung. Er ist der *richtende* Faktor.

Es ist daraus zugleich ersichtlich, in welcher Weise dieser Faktor

Digitized by Google

oder seine Auswirkung an die Tendenzen gebunden ist. Es gäbe weder Leben noch Lebensrichtung ohne diese Tendenzen. Weil es keine Gestalt gibt ohne Stoff, der zur Gestalt geformt werden kann. Ohne Tendenzen kein Tendenz-*Verhältnis*. Der formale Faktor hat Sinn und Bedeutung nur im Zusammensein mit den Tendenzen; das zu Regulierende ist für die Regulation ebenso unentbehrlich wie das regulierende Prinzip. Die Tendenzen sind die Richtungsmöglichkeiten, ohne die wirkliche Richtung nicht gestaltet werden könnte. So *lenkt* die formale Interessenkomponente zwar das Leben, aber sie macht es für sich allein nicht aus. Das Lebensinteresse ist ein *System;* keine Komponente bedeutet etwas, wenn nicht eben im System.

Allein wir werden der *Einheit* des universalen Individuums noch nicht ganz gerecht, solange wir sein Interesse noch irgendwie als Mehrheit von Komponenten denken, lassen wir sie auch im System vereinigt sein. Jedenfalls sind die bisher, zum Zwecke der Scheidung, verwendeten *Formulierungen* noch nicht vollkommen geeignet, jene Einheit zum Ausdruck zu bringen.

Wenn das, was wir den formalen Faktor genannt haben, richtungbestimmend ist für das wirkliche Leben, die Richtung aber bestimmt ist durch das quantitative Verhältnis der Tendenzen, so besteht das Lebensinteresse als *ganzes* und ungeteiltes darin, daß eine ständige Neuverteilung der Lebensenergie mit Bezug auf die beiden Tendenzrichtungen stattfinde, unter Vermeidung sowohl der extremen Fälle wie des absoluten Gleichgewichts. Das Lebensinteresse ist also das Interesse am „relativen Gleichgewicht" zwischen Beharrung und Veränderung, doch so, daß das Verhältnis stets ein anderes ist. Die beiden „Tendenzen" bedeuten also nichts anderes als die im Interesse vorhandenen *Möglichkeiten* der Energieverteilung, der „formale Faktor" ist die im Interesse gewollte Verteilung selbst. Das Lebensinteresse als ganzes ist der Wille zu solcher Verteilung nach den zwei entgegengesetzten Richtungsmöglichkeiten. Der regulierende Faktor nicht als solcher, aber in seiner *Anwendung* auf jene beiden Möglichkeiten, ist das Lebensinteresse selbst. Man hat also nicht nötig, eine „höhere Einheit" der drei Komponenten zu postulieren. Die Einheit ist gegeben als universales Interesse an der ständig variierenden Quantitätsregulation, im Sinne relativen Gleichgewichts, innerhalb zweier entgegengesetzter Richtungsmöglichkeiten. — Erst in dieser Formulierung kommt die Einheit zum Ausdruck. Hält man sich an diesen Sinn unserer Scheidung, dann erst kann man ohne die Gefahr des Mißverständnisses jene quasi bildliche Redeweise von den drei Faktoren oder Komponenten verwenden. Die beiden Tendenzen

Digitized by Google

bedeuten die Möglichkeit der zwei extremen wie der mittleren Art des Nichtseins (Gleichgewicht), aber auch die Möglichkeit des Lebens. Der formale Faktor bedeutet die Bestimmtheit des Universums nach der Seite des Lebens und nicht des Nichtseins; er ist im Zusammenhang mit den Tendenzen der Wille zum Wirklichsein und also zur Vermeidung jeder Art des Nichtseins; er bedeutet, daß das Universum aus allen in ihm liegenden (durch die Tendenzen repräsentierten) Möglichkeiten ständig nur diejenige des relativen Gleichgewichts, mit fortwährender Variation des Verhältnisses, wählt, also diejenige des Lebens.

Als relatives Gleichgewicht haben wir bisher das lebensmögliche Energieverhältnis der beiden Tendenzen bezeichnet, mehr um es vom absoluten Gleichgewicht sowohl wie vom absoluten Nichtgleichgewicht (dem extremen Walten *einer* der beiden Tendenzen) zu scheiden, als um mit dem Ausdruck „relativ" positiv etwas darüber auszusagen. Das muß nun nachgeholt werden. Wie muß genauer das Lebensinteresse und also das Tendenzverhältnis beschaffen sein, damit Leben sei?

Ausgeschlossen ist von vornherein das absolute Gleichgewicht (gemeint ist mit diesem Ausdruck hier immer das quantitative Gleichgewicht zwischen Beharrungs- und Veränderungstendenz), ebenso aber auch die absolute Prävalenz einer der beiden Tendenzen, — das wissen wir bereits. Ausgeschlossen ist aber auch jedes andere *konstante* Verhältnis. Denn ein konstantes Tendenzverhältnis bedeutete eine konstante Interesserichtung von Zustand zu Zustand. Die beiden einzig in der Wirklichkeit vorhandenen Richtungsmöglichkeiten sind aber in den Tendenzen begriffen, sind also die Richtung auf (konstantes) Beharren und diejenige auf (absolute) Veränderung. Ein konstantes Quantitätsverhältnis zwischen den Tendenzen, auch wenn es weder absolutes Gleichgewicht noch absolutes Alleinherrschen einer der beiden Tendenzen wäre, müßte unfehlbar doch zu einem solchen absoluten Uebergewicht *führen*, also in eine der extremen Arten des Nichtlebens. Und das kann nicht im *Lebens*-Interesse liegen. Auch darauf ist bereits aufmerksam gemacht worden. — Leben ist also nur möglich, wenn die beiden Tendenzen weder im Gleichgewicht noch sonst in einem konstanten Quantitätsverhältnis stehen, also nur unter Voraussetzung der *Inkonstanz* der Energieverteilung, der ständigen Variation.

Aber wie ist diese Variation denkbar? Da das Gleichgewicht unter allen Umständen vermieden werden muß, und ebenso die völlige Aus-

Digitized by Google

schaltung einer der beiden Tendenzen, so muß sich jedenfalls das quantitativ variierende Verhältnis zwischen der „Mitte" und den beiden Extremen bewegen. Es muß also in jedem Lebensmoment die eine der beiden Tendenzen überwiegen, freilich nur „relativ", nicht so, daß die andere gänzlich ausgeschaltet wäre. Nehmen wir nun einmal an, in einem bestimmten Lebensmoment (Wirklichkeits- oder Weltzustand) überwiege die Veränderungstendenz, so muß der nächste universale Handlungsschritt zu einem Zustand führen, in welchem die Kräfteverteilung eine andere ist (wegen der als notwendig erkannten Inkonstanz des Energieverhältnisses). Die Verteilung muß durch diesen nächsten Schritt selbst verändert werden. Es gibt nun scheinbar zwei Möglichkeiten solcher Veränderung. Entweder muß aus dem Ausgangszustand (mit, wie wir angenommen haben, prävalierender Veränderungstendenz) ein neuer Zustand mit *noch größerem* Uebergewicht der Veränderungstendenz oder ein Zustand mit überwiegender Beharrungstendenz folgen. Diese zweite „Möglichkeit" ist aber ausgeschlossen. Denn Veränderungs-*Tendenz* ist ja ihrem Wesen nach Tendenz zur *absoluten* Veränderung. Ueberwiegt in einem einzigen Moment diese Tendenz, sei es auch nur relativ, so bedeutet das, daß daraus ein neuer Zustand folge, welcher dem „Ziel" der Veränderungstendenz (eben der absoluten Veränderung) *näher* steht als der Ausgangszustand. Das quantitative Verhältnis müßte sich also vom absoluten Gleichgewicht *entfernen*, und zwar in der Richtung auf das chaotische Extrem des Nichtwirklichseins. Jedenfalls kann aus einem Zustand mit überwiegender Veränderungstendenz *wegen dieses Ueberwiegens* nicht ein Zustand mit überwiegender Beharrungstendenz folgen.

So bleibt nur die andere der theoretisch aufgestellten Möglichkeiten, deren Realisation unter der gegebenen Voraussetzung soeben als unausweichlich dargetan wurde: der nächste Schritt führt zu noch größerem Ueberwiegen der Veränderungstendenz. Dann muß aber der *zweitfolgende* Schritt dieselbe Richtung fortsetzen. Die Konsequenz ist die: unter Annahme des noch so geringen Ueberwiegens der Veränderungstendenz in einem Lebensmoment bewegt sich das Leben unfehlbar und unaufhaltsam gegen das Nichtsein im Sinne des Chaos zu. Diese Richtung aber kann im *Lebens*-Interesse nicht liegen. Es folgt daraus notwendig: in keinem Lebensmoment kann in der Gesamtwirklichkeit die Veränderungstendenz auch nur minimal überwiegen.

Eine analoge Ueberlegung kann aber auch für die Annahme eines Lebensmomentes mit relativ überwiegender Beharrungstendenz an-

Digitized by Google

gestellt werden. Jeder so beschaffene Weltzustand hätte zur Folge, daß im nächsten Zustand die Beharrungstendenz noch mehr überwöge, und die Konsequenz wäre ein Hineingleiten der Wirklichkeit in die andere extreme Art des Nichtseins, in den absoluten „Tod". Auch das aber ist durch das *Lebens*-Interesse ausgeschlossen; also ist es ausgeschlossen, daß in irgendeinem Lebensmoment des Universums die Beharrungstendenz auch nur minimal überwiege.

Aber wo sind wir mit diesen Einsichten hingekommen? Wir sahen: soll Leben sein, so ist weder Gleichgewicht noch sonst ein konstantes Quantitätsverhältnis der beiden Tendenzen möglich; ist aber das nicht-gleichgewichtige Verhältnis inkonstant, ändert es sich von Moment zu Moment, so ist ein Eingehen der Wirklichkeit in das Nichtwirklichsein unausweichlich, so ist, m. a. W., Leben nicht möglich. — Wir sind also in eine vollendete Aporie geraten: wenn die Bedingungen möglichen Lebens erfüllt sind, so ist Leben nicht möglich. Anders ausgedrückt: das Lebensinteresse, aus welchem wir ja jene Bedingungen hergeleitet haben, widerspricht sich selbst. Aus diesem Widerspruch müssen wir auf alle Fälle herauskommen.

Machen wir uns in Kürze die Situation noch einmal klar. Im Lebensinteresse *sind* stets die bekannten Tendenzen, als Richtungsmöglichkeiten gegensätzlicher Art. Es muß also zugleich im Interesse ein bestimmtes *Verhältnis* dieser Tendenzen, im quantitativen Sinne, liegen (regulativer Faktor). Um die Art dieses Verhältnisses dreht sich die Frage. Es kann nur entweder das des absoluten Gleichgewichts oder das der Prävalenz der einen oder der andern Tendenz sein. Im ersten Fall wäre es eo ipso konstant, im zweiten Fall entweder konstant oder inkonstant. — Betrachten wir diesen zweiten Fall näher. Wäre das Verhältnis konstant, so könnte es nur entweder ein absolutes oder ein relatives konstantes Uebergewicht der einen oder der andern Tendenz sein. Das erstere ist ausgeschlossen, weil absolute Prävalenz einer oder der andern Tendenz Nichtsein und nicht Leben bedeutete. Aber auch die relative konstante Prävalenz ist ausgeschlossen, weil ihre Konsequenz die *absolute* Prävalenz wäre. — Wäre aber (immer noch: im Falle des Ueberwiegens der einen oder der andern Tendenz in irgendeinem Lebensmoment) das Verhältnis inkonstant, so wäre die Konsequenz auch hier das *absolute* Ueberwiegen der einen oder der andern Tendenz, also wiederum das Nichtsein. Schluß: Unter Annahme des Nichtgleichgewichts, also des Ueberwiegens einer der beiden Tendenzen ist Leben unmöglich; ein solches Nichtgleichgewicht kann also nicht im Lebensinteresse liegen.

Es bleibt nur der Fall des absoluten Gleichgewichts, d. h.: daß im

Digitized by Google

Lebensinteresse dieses quantitative Gleichgewicht der Tendenzen liege, daß also der regulative Faktor den ständigen Willen zum *Ausgleich* der Tendenzenergien bedeute, den Willen zu dem (wegen der Omnipotenz des Universums dann auch ständig realisierten) *absoluten* Gleichgewicht. — Nun sahen wir aber, daß unter dieser Annahme, wie es schien, Leben wiederum nicht sein könne. Denn absolutes Gleichgewicht bedeutete weder Veränderung noch Beharrung, also auch nicht Leben, das doch als ständige relative Veränderung (mit ständiger relativer Beharrung) definiert war, — vielmehr jene mittlere Art des Nichtwirklichseins, für die uns wie für die beiden extremen Arten die „Vorstellung" notwendig fehlen muß. — So scheinen alle denkbaren Möglichkeiten des quantitativen Verhältnisses zwischen den Tendenzen der *Tatsache* des Lebens und also dem Lebensinteresse zu widersprechen.

So ist es in der Tat, solange wir mit einem *Universum schlechthin* rechnen. Die Lage ändert sich aber, sobald man ein *differenziertes* Universum annimmt. Wir erinnern daran, daß diese Annahme zu unseren ersten Voraussetzungen gehörte. Sie steckte schon darin, daß wir von Anfang an den Menschen als *Teil* der Wirklichkeit auffaßten, und wurde dann ergänzt durch die Ausführungen des 1. Kap., welche auf Grund jener ersten Annahme den organischen, also differenzierten, Bau der Wirklichkeit zum Gegenstand hatten. — Jetzt nun wird es sich zeigen, daß diese Annahme eines *differenzierten* Universums *einzig* imstande ist, den aufgezeigten Widerspruch im Lebensinteresse als einen scheinbaren zu erweisen, uns also aus der Aporie hinauszuführen. Nur unter Annahme der Differenziertheit erweist sich *Leben* als „möglich", verliert also das Lebensinteresse, wie es aus dem Leben selbst abgeleitet worden ist, seinen inneren Widerspruch. Das heißt: soll Leben sein, so muß die Wirklichkeit differenziert sein; das Lebensinteresse ist nur im differenzierten Universum realisierbar; die Differenziation erweist sich als *notwendig* im Interesse des Lebens. — Doch müssen wir weiter ausholen, um die Geltung dieser Sätze zu erweisen.

Denken wir uns das Universum als organisches System differenter Teile, zuletzt also als System von Monaden, so ist jeder Teil von jedem andern qualitativ verschieden. Qualität heißt aber Interesserichtung. Jeder Teil vertritt also eine andere Interesserichtung. Wenn es nun im Leben überhaupt nur zwei Richtungsmöglichkeiten gibt (Tendenzen), und wenn die Richtung eines Interesses bestimmt ist durch die Energieverteilung auf die beiden Tendenzen, so ergibt sich, daß in jedem differenten Teil des Universums das Tendenzverhältnis ein

Digitized by Google

besonderes, von demjenigen jedes andern Teils unterschiedenes sein muß. — *Leben* ist überall, wo Wirklichkeit ist. Leben ist aber relative Veränderung, und diese ist Ausdruck des Interesses an solcher Veränderung, des Lebensinteresses. Ueberall waltet dieses Interesse, und es ist insofern in allem Einzelnen dasselbe. Aber von diesem allgemeinen Lebensinteresse muß das Interesse des Einzelnen unterschieden werden. Es ist zwar stets *auch* Lebensinteresse, aber *besondertes*, eigenartiges. Eben diese Besonderheit, diese Modifikation, kann nur in einem besonderen quantitativen Verhältnis beider Tendenzen im Einzelnen liegen. Denn nur dieses Verhältnis bedingt die Qualität, die Lebensrichtung. Besondere Richtung haben heißt ein quantitativ besonderes Tendenzverhältnis haben.

Jede Monade ist also in ihrer qualitativen Besonderheit charakterisiert durch ein nur ihr zukommendes Verhältnis zwischen der Stärke der Beharrungs- und derjenigen der Veränderungstendenz. Es ist ja wohl möglich, daß auch die jeder Monade „mitgegebene" Lebensenergie als ganze von Monade zu Monade verschieden groß sei. Aber das würde für die *Richtung* ihres Interesses nichts ausmachen. Die absolute Quantität der Tendenzen bestimmt lediglich die Energie des Lebens oder Handelns überhaupt, nicht die *Art* des Handelns. Diese, also die Richtung, wird ausschließlich bestimmt durch die *relative* Energie der beiden Tendenzen im Verhältnis zueinander. Zwei Einzelwesen von verschiedener absoluter Lebensenergie, aber gleichem Kräfteverhältnis zwischen den Tendenzen (wenn das möglich wäre) besäßen dieselbe Interessenrichtung, also dieselbe Qualität. Sie könnten qualitativ nicht unterschieden werden, sie wären qualitativ Eins, besäßen genau die gleichen Eigenschaften, würden der Art nach genau gleich reagieren. Daraus ergibt sich übrigens, was wir soeben als selbstverständlich vorausgesetzt haben: daß im differenzierten Universum jeder differente Teil *qualitativ* different ist und nicht etwa nur nach seiner absoluten Lebensenergie sich von andern unterscheidet. Denn zwei qualitativ übereinstimmende Wesen, Wesen derselben Lebens-*Richtung*, wären eben *ein* Wesen, in keiner Weise gegensätzlich. Die absolute Lebensenergie mag im differenzierten Universum an die verschiedenen Teile verschieden verteilt sein: daß die Teile *verschieden* sind, hängt nicht davon ab, sondern von ihrer verschiedenen Interessen-*Richtung*, also vom verschiedenen Stärkeverhältnis der Tendenzen. Alle Differenzierung bedeutet Richtungs- oder qualitative Differenzierung. Es gibt im Universum nicht *zwei* (verschiedene) Teile von gleicher Richtung, es gibt nicht zwei qualitativ gleiche Monaden oder überhaupt Einzelwesen.

Digitized by Google

Unter all den unendlich vielen Möglichkeiten des quantitativen Tendenzverhältnisses (welchen Möglichkeiten je ein mögliches Einzelwesen entspricht), sind drei Fälle von vornherein ausgeschlossen von der Verwirklichung. In keinem Einzelwesen können die Tendenzen je im absoluten Gleichgewicht sein, noch kann je die eine der beiden Tendenzen absolut überwiegen, so daß die Energie der andern Null wäre. Denn in diesen Fällen wäre hier nicht Leben, und ein Nichtlebendes ist im lebenden Universum ausgeschlossen. Die Richtung jedes Einzelwesens muß also zwischen dem absoluten Gleichgewicht und einer oder der andern extremen Art des Nichtlebens liegen, und zwar in jedem Augenblick. Jedes Einzelwesen muß so gebaut sein, daß von beiden Tendenzen in ihm in jedem Moment die eine über die andere relativ überwiegt.

Nehmen wir aus dem Gesamtleben des Universums einen bestimmten Moment heraus, so ergibt sich also das Bild eines Organismus von qualitativ differenten Bestandteilen, von denen jeder ein relatives Ueberwiegen entweder der Beharrungs- oder der Veränderungstendenz zeigt, und zwar jeder in besonderem Verhältnis. Das kann man bildlich oder „graphisch" so ausdrücken: Bezeichnen wir die absolute Gleichgewichtslage der Tendenzen als absolute Mitte, so befindet sich in dieser Mitte *keine* Monade; jede Monade erfüllt vielmehr einen exzentrischen Ort, und dieser Ort wird bestimmt durch das Stärkeverhältnis der Tendenzen in der Monade. Wir haben also ein System, das sich um eine Mitte gruppiert, ohne daß diese Mitte selbst durch eine „Zentralmonade" erfüllt wäre.

Es ist bisher nicht ausgemacht, ob das *System als Ganzes* sich im absoluten Gleichgewicht (quantitativen Gleichgewicht aller Beharrungs- und aller Veränderungstendenz) befinde oder nicht. Wir wissen vorläufig nur, daß kein *Einzelwesen* sich in solchem Gleichgewicht befinden kann. Nun erinnern wir uns aber daran, daß Leben jedenfalls unmöglich ist, wenn im Universum als ganzem die eine oder die andere Tendenz in irgendeinem Moment überwiegt. Das muß auf alle Fälle bestehen bleiben. Daraus ergäbe sich für ein lebendes Universum die Notwendigkeit des konstanten *absoluten Tendenz-Gleichgewichts*. Aber sagten wir nicht, daß auch unter dieser Annahme Leben unmöglich sei? Gewiß, das wäre so für ein *undifferenziertes* Universum. Für ein differenziertes gilt der Satz nicht, wie man bald sieht.

Nehmen wir nämlich an, das Universum als ganzes befinde sich konstant im Gleichgewicht der Tendenzen, es sei aber zugleich differenziert: dann muß sich — das gilt für jeden Fall — jeder

Digitized by Google

differente Teil im Ungleichgewicht befinden. Das bedeutet aber, daß an jedem „Ort" (in jedem Teil) des Universums jederzeit eine relative Veränderung vor sich geht. Denn jeder Teil ändert sich, vermöge seiner relativen (mehr oder weniger überwiegenden bzw. überwogenen, aber stets vorhandenen) Veränderungstendenz in jedem Moment. Es ist also an jedem Ort des Universums *Leben*. Und dem widerspricht nun durchaus nicht das angenommene Gleichgewicht des ganzen *Systems*. Dies Gleichgewicht hemmt ja nicht die Veränderung des Einzelnen, es „bewirkt" nur, daß, wie immer sich Einzelnes verändern möge, die beiden Tendenzen im *Ganzen* sich die Wage halten. Selbstverständlich ist dieser universale Ausgleich aller Einzelveränderungen nur so möglich, daß jeder Veränderung an *einem* „Ort" eine andersartige Veränderung am andern Ort, ja an *jedem* anderen Orte entspricht, so daß das Gleichgewicht erhalten wird. Diese Möglichkeit ist aber durch den universalen Zusammenhang gegeben, sie macht gerade den Organismus- oder Systemcharakter aus. Voraussetzung ist nur, daß jederzeit Einzelwesen sich „zu *beiden* Seiten der Mitte" befinden, d. h. daß niemals das Universum aus lauter solchen differenten Teilen bestehe, in denen die *eine* der beiden Tendenzen (relativ) überwiegt. Aber auch dieser Voraussetzung widerspricht nichts; das Universum hat volle Potenz zu so oder so beschaffener Differenzierung, und es wird immer eine solche wählen, welche dem Lebensinteresse entspricht, also Leben möglich macht.

So sieht man zunächst, daß unter der Annahme des absoluten Gleichgewichts im *Ganzen* des Universums Leben möglich ist, ja Leben „notwendig" *ist*, sobald man die weitere Annahme der Differenziertheit hinzufügt. Ja, *nur* unter Annahme des Gesamtgleichgewichts ist Leben denkbar. Denn jede Störung dieses Gleichgewichts müßte, da sie eine Alteration des Lebensinteresses bedeutete, unfehlbar in die eine oder andere Art des extremen Nichtseins führen, wie wir früher sahen. Das Gleichgewicht des differenzierten Ganzen aber bedeutet *kein* Nichtsein, weil an jedem Ort Leben ist. Vielmehr verwandelt sich das, was in einem undifferenzierten Ganzen „mittleres Nichtwirklichsein" wäre, nun in ein äquilibriertes Leben, ein Leben im Einzelnen ohne Veränderung noch Beharrung des Ganzen als solchen. Veränderung und Beharrung und damit Leben sind also Kategorien, die nur auf die *differenzierte* Wirklichkeit zutreffen. Die Wirklichkeit „als solche" *lebt* nicht, sie ist aber wegen des überall stattfindenden, von ihr gewollten und „produzierten" Lebens aber auch nicht *nicht*. Der adäquate

Digitized by Google

Ausdruck zur Bezeichnung der Art des *Ganzen*, das wirklich ist, weil in ihm überall Leben ist und das doch als Ganzes konstant ist, ist *Sein*. Das Universum *ist*, indem es ständig Leben *produziert*, relative Veränderung, ohne „sich selbst" zu verändern. Was für ein undifferenziertes Universum Nichtwirklichsein wäre, jenes Mittlere, ist für ein differenziertes Universum *Sein*. Das Leben, also die Differenzierung, macht das Sein zur Wirklichkeit. In aller Wirklichkeit *ist* aber das Sein, und dieses ist ewig wie jene.

Aber es bleibt ein Bedenken. Wenn in allem Einzelnen Leben ist, also ständiges relatives Ueberwiegen der einen oder der andern Tendenz, also Ungleichgewicht, also Nichtsein, führt dann nicht eine solche Unausgeglichenheit notwendig in das eine oder andere extreme Nichtsein? — Wir haben selber betont, daß dies so wäre für das Universum als Ganzes. Wenn *hier* nicht Gleichgewicht wäre auch nur für einen Moment, wenn also im Ganzen nicht *Sein* wäre, dann führte jeder Schritt notwendig einem Nichtsein entgegen. Anders aber verhält es sich, wenn nur im Einzelnen Sein nicht ist, wenn nur hier das Tendenzgleichgewicht gestört ist. Denn jedes Einzelne steht mit allem anderen Einzelnen im Zusammenhang. Jede seiner Veränderungen wird, wegen des Gesamtgleichgewichts, also vom Sein des Ganzen aus, kompensiert. So kann das Einzelne sich von der Mitte nach dem Extrem (Nichtsein) zu bewegen, es kann aber dieses Nichtsein nie erreichen. Und es kann auch, durch den Einfluß alles andern, wieder „zurückgerufen" werden: das Universum kann eine andere Energieverteilung vornehmen. So daß auch Einzelnes niemals ins absolute Nichtsein eingeht, vermöge seiner Gebundenheit im Sein des Ganzen. Es kann so verändert werden, daß wir von „Zerstörung" (Tod) sprechen. Aber wir wissen, was das heißt: nicht Nichtsein, sondern Anderssein. Nichts geht für die Wirklichkeit verloren, weil alles zwar nicht ist, sondern nur lebt, aber alles doch im *Sein* lebt. — So bedeutete die Unausgeglichenheit der Tendenzen zwar für das Ganze das Nichtsein, nie aber bedeutet sie Nichtsein weder für das Einzelne noch für das Ganze, wenn sie nur Einzelnes betrifft. Damit ist auch jenes Bedenken zerstreut.

So haben wir erkannt, daß der anscheinende Widerspruch im Lebensinteresse verschwindet, wenn das Universum differenziert ist. Wir verstehen dann das Leben und mit ihm das Lebensinteresse. Leben, d. h. Realisation dessen, was wir als Lebensinteresse in diesem Leben selbst gefunden hatten, ist „möglich", nein: *ist* als Leben, wenn das Universum differenziert ist. *Ohne* Differenzie-

Digitized by Google

rung dagegen wäre es nicht denkbar. Nur ein differenziertes Universum „kann leben", d. h. lebt. Differenziation *gehört* zum Leben, ist mit seine Voraussetzung.

Wir haben aber gleichzeitig einige andere Einsichten gewonnen, die hervorgehoben zu werden verdienen. Die Wirklichkeit ist ein äquilibriertes System, das sich ständig verändert. Jeder Teil des Systems, zuletzt also jede Monade, ist bestimmt durch das besondere Kräfteverhältnis zwischen Beharrungs- und Veränderungstendenz, welches die Richtung des Interesses und daher die Qualität ausmacht. So ist die Qualität alles Einzelnen bedingt zwar nicht durch die Quantität als solche, wohl aber durch ein Quantitäts-*Verhältnis* zweier gegensätzlicher qualitativer oder Richtungsmöglichkeiten, oder, wie man auch sagen kann, durch den *Ort* oder die Lage im System, wenn man als Lage das Verhältnis zum Tendenzgleichgewicht und also zur konstanten Richtung des ganzen Systems bezeichnet. Der strukturelle Ort ist in der Tat nichts anderes als ein Richtungsverhältnis (Richtung heißt immer Interessenrichtung), das Verhältnis der Richtung des Einzelnen zu der des Ganzen und damit auch zur Richtung jedes anderen Einzelnen. — Jeder differente Teil repräsentiert eine besondere Interessenrichtung, und die Resultante aller in einem Moment realisierten Richtungen ergibt das absolute Gleichgewicht, welches die „Richtung" des ganzen Systems ausmacht. Jedes Einzelne hat seine besondere Lage, also seine besondere Qualität. Uebereinstimmung der Lage würde qualitative Identität bedeuten. Jede Lageveränderung ist zugleich Qualitätsänderung; Verschiebung im System ist gleichbedeutend mit Richtungsänderung.

Die innere Ausgeglichenheit der gegensätzlichen Tendenzen kommt allein dem System als Ganzem zu. Die Gesamtwirklichkeit allein ist daher ein „vollkommener Organismus". Das Einzelne ist notwendig im Ungleichgewicht, es ist zwiespältig, labil, eine ständige innere Auseinandersetzung zweier an sich unverträglicher Interessenrichtungen. Alle „Harmonisierung" eines Einzelwesens für sich ist Illusion; ein in sich harmonisches Einzelwesen ist ein Widerspruch, eine reale Unmöglichkeit.

Wir erkannten früher, daß der regulative Faktor des Lebensinteresses immer ein *Verhältnis* der beiden Tendenzen will und daher auch schafft. Und zwar, sagten wir damals, könne es weder absolutes Gleichgewicht der Tendenzen noch absolute Prävalenz einer von ihnen sein. Das galt für ein ganz und undifferenziert gedachtes Universum. In der differenzierten Wirklichkeit ist absolutes Gleich-

Digitized by Google

gewicht nicht nur möglich, sondern notwendig, soll Leben sein. Und doch hat jenes frühere Postulat eines „relativen Gleichgewichts" auch jetzt noch einen Sinn, ja es erhält erst jetzt einen *bestimmten* Sinn. Relatives Gleichgewicht im undifferenzierten Universum war nämlich überhaupt nicht denkbar, weil dort jede relative Unausgeglichenheit (bzw. nicht absolute Ausgeglichenheit) der Tendenzen notwendig zum absoluten Ungleichgewicht (*absoluten Uebergewicht* einer Tendenz) führen mußte. Jetzt aber, im differenzierten Universum, hat jenes Mittlere zwischen absoluter Stabilität und absolutem extremem Nichtsein einen Sinn: das postulierte relative Gleichgewicht ist die Vereinigung des absoluten Systemgleichgewichts mit dem variabeln Ungleichgewicht der einzelnen Bestandteile. Das System ist in ständiger „Bewegung" um die Gleichgewichtsrichtung; die Richtung selbst aber, das Gleichgewicht des Ganzen, bleibt erhalten. Das relative „Gleichgewicht" offenbart sich nun bestimmter als *kinetisches Gleichgewicht*, d. h. einfach: als Leben.

Darnach läßt sich jetzt auch der Charakter des das Tendenzverhältnis regulierenden Faktors, des Gestaltungsfaktors im Lebensinteresse, genauer bestimmen. Früher konnten wir in ihm nur den „Faktor des relativen Gleichgewichts" sehen. Jetzt dagegen zeigt er sich deutlicher als Prinzip des *absoluten Gleichgewichts* des Ganzen, was zugleich bedeutet: Prinzip des kinetischen *Gleichgewichts* des Systems. Die gemäß diesem „formalen" Faktor erfolgende Verteilung der Energie auf die beiden extremen Richtungsmöglichkeiten geht — das ist der Sinn des „Faktors" — so vor sich und ist so gewollt, daß dadurch, trotz der ständigen Veränderung im Einzelnen, im Ganzen absolutes Gleichgewicht erzeugt wird. Er ist also schlechthin *Gleichgewichts-* oder *Seins-Faktor*. Dasselbe Interesse, welches das *Leben* will, will das Sein des Ganzen und das Nicht-Sein, sondern Werden des Einzelnen. Es schafft dies durch Verteilung der Energie auf die beiden Richtungsmöglichkeiten nach einem Prinzip — und diese Tatsache eben bezeichneten wir als formalen Faktor des Lebensinteresses —, welches universales Gleichgewichtsprinzip ist. Der formale Faktor ist *Systemfaktor*. Alles System ist Gestalt, Form, und alle Gestalt ist System differenter Teile. System aber ist zugleich ständige *Harmonie* der Teile, wenn auch ständig andersartig „bewegte" Harmonie. Darum ist der regulative Faktor, unter Voraussetzung der Differenziation, zugleich das *Prinzip der Harmonie*. In den Tendenzen für sich liegt Harmonie, Gestalt, System nicht. Sie sind aber der „Stoff", an welchem Form möglich ist. Das Lebensinteresse als Ganzes ist

Digitized by Google

das Interesse an der ständig erneuerten Harmonie differenter, selber unharmonischer Teile. Nur so, in bewegter Harmonie, ist System als lebendes möglich. Darum schließt das Lebensinteresse sowohl das Prinzip der Disharmonie (repräsentiert durch die gegensätzlichen Tendenzen oder Richtungsmöglichkeiten) wie das Prinzip der Harmonie, als regulativen Faktor, ein.

In der ständigen Veränderung des Systems bleibt aber nicht nur die Harmonie bestehen und damit eben die Gesamtrichtung (das Gleichgewicht oder das Kräfteverhältnis der Tendenzen) konstant: es bleibt auch die *Energie selbst*, also die Quantität aller Einzelrichtungen in ihrer Gesamtheit, konstant. Die ständige Aenderung, welche das Leben bedeutet, betrifft weder die „Qualität" des Ganzen noch ihre Quantität, sie betrifft nur die Qualitäten des Einzelnen und damit die Quantitäten der Einzeltendenzen als solche und in ihrem Verhältnis. Die „Lebensenergie" als ganze ist die Energie des Universums überhaupt; sie ist mit der Wirklichkeit „gegeben" und kann nicht „anderswo" sein, noch irgendwie „nichtsein". Sie ist ständig an das Einzelne verteilt, stets anders, aber stets ganz. — Da aber im Ganzen stets Tendenzgleichgewicht herrscht, so folgt weiter, daß in der Welt jederzeit nicht nur die Gesamtenergie konstant ist, sondern auch die Trägheitsenergie (Beharrungsenergie) für sich und die Veränderungsenergie für sich. In der Physik gilt, wie wir früher hervorhoben, nur die Veränderungsenergie als „Energie". Der *physikalische* Satz von der Energiekonstanz bedeutet also die Konstanz der Veränderungsenergie. Daß er gilt nicht nur, sondern *warum* er gilt, ist uns nun ersichtlich geworden: er gilt wegen des konstanten Gleichgewichts in der Realität und *nur* unter dieser Voraussetzung. Herrschte dies Gleichgewicht nicht, so wäre die Veränderungsenergie wie die Trägheit variabel, jener Satz der Physik hätte also keine Geltung. So aber, unter der notwendigen Annahme konstanten Tendenzgleichgewichts und also auch unter der Annahme der Trägheit als einer Konstanten, ist er ein Satz a priori.

Die Konstanz der Gesamtrichtung (bestimmt durch das Energieverhältnis der Tendenzen) des Universums bedeutet, daß, im Gegensatz zum Handeln alles Einzelnen mit seiner Veränderungsmöglichkeit, das Leben als Ganzes nicht ein *Ziel* hat. Sein „Ziel" liegt in ihm, dem Leben selbst, genauer: im Gleichgewicht, das ewig realisiert ist. Es gibt daher für das Universum keinen „Fortschritt", sondern nur ständiges Sein in anderer Gestalt. Gestalt aber, Harmonie, System ist jederzeit. Das „relative Ziel" für jeden Zustand

Digitized by Google

ist der folgende Zustand, aber kein Zustand hat vor dem andern etwas voraus; jeder ist in sich gleich „vollkommen", weil jeder absolute Harmonie der Teile und ihres Geschehens bedeutet: der „Zweck" des Lebens ist im Ganzen ewig realisiert, weil er im Leben selber und im System selber liegt. Das hindert natürlich nicht, daß im Einzelnen Zwecke, Ziele, „Richtungen" im engeren Sinn existieren. Im Gegenteil: das alles ist notwendig, soll das Ganze *sein*, also „zwecklos", also richtungskonstant sein. Wir werden auf die Verhältnisse im Einzelwesen noch zurückkommen (5. und 6. Kap.). — Es würden sich von hier aus auch weitere Beziehungen zu gewissen Grundlehren der Physik ergeben (Nichtumkehrbarkeit der Prozesse, Entropiesatz u. a.); doch müssen wir es uns versagen, darauf einzugehen.

Wenn Leben nur in einer differenzierten Wirklichkeit sein kann, so muß die Welt als ewig differenzierte gedacht werden. Die Differenziation hat also sowenig einen Anfang oder ein Ende wie die lebende Wirklichkeit selbst. So kann die Differenziertheit auch nicht als durch irgendeinen Akt des Universums entstandene gedacht werden; sie ist mit der Wirklichkeit da. Wenn wir sagen, sie „stamme" aus dem Lebensinteresse, so soll das lediglich heißen, daß dies Interesse nur in der Differenziation realisierbar und also auch realisiert ist.

Diese ewig differenzierte Wirklichkeit hängt in sich strukturell zusammen. Wir wissen nun, daß diese strukturelle Einheit nichts anderes bedeutet als die Anwesenheit des formalen Faktors im Lebensinteresse. Er ist der Faktor der Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Harmonie des in sich Disharmonischen. Ohne ihn wäre die Mannigfaltigkeit keine Zusammengehörigkeit, also auch keine Differenziertheit; denn Differenziertheit setzt Einheit voraus. Aber der formale Faktor für sich allein *macht* nicht die Differenziertheit. Sie wäre ebensowenig ohne das Walten der gegensätzlichen Tendenzen, da sie ja gerade Differenziertheit der möglichen Tendenzverhältnisse bedeutet. Sie liegt im Lebensinteresse als *ganzem*.

Die Wirklichkeit hängt aber auch *genetisch* zusammen und ist auch genetisch „differenziert", als Folge von Zuständen. Auch diese Mannigfaltigkeit ist nicht denkbar ohne die Tendenzen, d. h. ohne Veränderung und Beharrung zugleich. Ohne ihr *Zusammenwirken* wäre nicht *lebendige* Veränderung, sondern entweder absolute Veränderung oder absolute Beharrung oder keines von beiden,

Digitized by Google

jedenfalls also Nichtwirklichkeit. Aber der genetische *Zusammenhang* stammt wiederum nicht aus Tendenzen, sondern aus dem Gestaltungsfaktor. Er repräsentiert auch hier die Einheit der (genetischen) Mannigfaltigkeit, die Kontinuität, das Sein in der Veränderung, die er zum *Werden* macht. So bedeutet er nach beiden Seiten, strukturell und genetisch, die Einheit der Realität.

Wenn das Lebensinteressse ständige relative Veränderung will, und wenn andererseits solche Veränderung nur in der Differenziation, also in der strukturellen Mannigfaltigkeit möglich ist, so sieht man, daß diese durch die *genetische* „Mannigfaltigkeit" (das gewollte Werden) bedingt ist. So ergibt sich eine innere Zusammengehörigkeit der beiden Zusammenhangsarten, die früher nur nebeneinander gestellt werden konnten. Daher kommt es auch, daß die Veränderung, also das Leben im genetischen Sinn, im Universum nicht anders sein kann, denn als ständige Neudifferenzierung. Alle Veränderung ist Andersverteilung der Energie auf die beiden Tendenzrichtungen; im *Ganzen* gibt es, wegen des notwendig konstanten Gleichgewichts, eine Andersverteilung nicht, sie kann nur das Einzelne, die differenten Teile betreffen. Diese Teile sind aber in ihrer Besonderheit gerade durch eine bestimmte Energieverteilung charakterisiert; ihre Existenz steht und fällt mit dieser Verteilung. Jede Aenderung in der Verteilung bedeutet also Aufhebung *jedes* bisherigen Einzelwirklichen als solchen (wenn überhaupt Aenderung ist, so muß sie wegen des Zusammenhangs alles Wirkliche und kann nicht nur einiges Wirkliche betreffen), Aufhebung aber zugunsten einer Neubildung. Mit der Neubildung des (alles) Einzelnen ist aber Neudifferenzierung des Ganzen gegeben: das *System* ist ein anderes. Leben besteht in ständiger universaler Neudifferenzierung. Wobei freilich immer bedacht werden muß, daß die Aenderung nie eine absolute, sondern stets eine relative ist, die Neudifferenzierung also eher als eine „Verschiebung" denn als absolute Erneuerung bezeichnet werden muß.

Trotz dieser „Abhängigkeit" der differenzierten Teile in ihrer Existenz vom Lebenswillen des Ganzen, und nicht im Gegensatz dazu, muß nun aber auch ihre relative „Selbständigkeit" in ihrer Existenz beachtet werden. Jedes Einzelne erfüllt ja den „Sinn" der Differenziation (die Ermöglichung einer Veränderung und also des Lebens trotz der Konstanz des Ganzen) nur dadurch, daß es ein *relatives Subjekt* — nämlich des Handelns und also des Lebens — ist. Das ist es dadurch, daß in ihm ein Teil der Lebensenergie investiert und zugleich *besondert* ist. Es hat „ein Stück Lebens-

Digitized by Google

interesse", ja dies Interesse ist in allem Einzelnen „aufgeteilt", ohne natürlich aufzuhören Gesamtinteresse zu sein. M. a. W.: jedes Einzelne repräsentiert einen *Modus* des Lebensinteresses, mit bestimmter Energie. Die Qualität ist *modifiziert*, die Quantität ist *verteilt*. Zusammen ergibt das die Tatsache, daß jedes Einzelne *sein eigenes Interesse* hat, und daß diese Einzelinteressen — qualitativ zusammenstimmend und quantitativ das Ganze ausmachend — zusammen das Lebensinteresse überhaupt bilden. So ist und handelt jedes Einzelne *relativ* „für sich", bildet selber ein (relatives) Lebenszentrum. Im Einzelnen spielt sich der „Kampf der Tendenzen" ab, das Einzelne ist der Schauplatz aller realen Spannungen und damit der Ort und das direkte Subjekt aller möglichen Veränderungen, die das Leben ausmachen. Leben ist nur durch „Betätigung" von *Einzel*-Interessen. Die lebensnotwendige Differenziation ist also nicht als bloße Vielheit im Ganzen zu denken, sondern als Vielheit von (relativen) Lebens- oder Handlungssubjekten mit eigenem, besonderem Interesse. Jedes Einzelne muß, soll Leben sein, seine eigene Aktionsmöglichkeit, sein eigenes Tendenzverhältnis und daher auch seinen besonderen Anteil an der Einheit, also am regulierenden Prinzip haben.

In Anbetracht dieser Beschaffenheit des Einzelnen sprechen wir daher besser nicht von Differenzierung schlechthin, sondern von *Individuation*, uns erinnernd, daß Individualität (im Sinne des Einzelindividuums) der Name für (relative) Subjekthaftigkeit ist. Als individuiertes Ganzes ist das Universum erst Organismus, System besonderer, durch besonderes Interesse charakterisierter Organe. Auch als Organe, als relative Individuen, haben sie freilich nur Existenz im Ganzen. Aber sie sind so erst *Modi* des Ganzen, Aktionszentren, als welche sie Lebensträger sein können. — So ist erst der Aufbau des Universums, den wir im 1. Kap. formal festgestellt hatten, *inhaltlich*, d. h. aus dem Lebensinteresse begriffen. Individuierte Organisation ist die Voraussetzung des Lebens, entspricht also dem Lebensinteresse. Im übrigen ist wiederholt zu betonen, daß man sich die Individuation nicht als einen einmal erfolgten Akt des Universums vorstellen darf. Individuation ist ewig, die Wirklichkeit *ist* nur als individuierte, weil ohne oder „vor" der Individuation Leben nicht ist.

Schon von Anfang an war klar, daß die Individuation jederzeit nur als *vollständige* gedacht werden kann. Es gibt nicht Unindividuiertes in der Wirklichkeit, weil *alles* Wirkliche lebt. Nur wo Individuum ist, ist Veränderung möglich. Die Individuation muß

Digitized by Google

aber auch in der Weise vollständig sein, daß die Welt jederzeit aus lauter *einfachen* Individuen besteht, sie muß *monadisch* gedacht werden. Das heißt ja nichts anderes, als daß jedes Einzelne eine bestimmte Richtung, also ein bestimmtes Tendenzverhältnis repräsentieren muß. Jede bestimmte Richtung ist „einfach". Stellt man sich eine „zusammengesetzte" Richtung vor, so muß sie Resultante einfacher Richtungen sein; dann aber repräsentiert jede dieser Richtungen ein besonderes Tendenzverhältnis, also ein besonderes Individuum; es handelt sich also um ein System von Einzelindividuen, von Monaden, und die monadische Struktur ist Voraussetzung aller Komplex- oder Einzelsystembildung. So viele reale Richtungs- oder Interessemöglichkeiten als besondere in einem Weltzustand vorhanden sind, so viele Individuen gibt es darin. Jedes Individuum bedeutet ein und nur ein im momentanen Zustand mögliches Tendenzverhältnis. Alle diese Verhältnisse müssen im Namen des Gleichgewichts realisiert sein.

Es ist aber sofort klar, daß ein Weltzustand nicht *überhaupt* alle Einzelrichtungsmöglichkeiten, also alle überhaupt möglichen monadischen Individuen als realisierte umfaßt. Denn der nächste Zustand stellt ja die Realisation von neuem, und zwar von lauter neuen Einzelrichtungsmöglichkeiten dar. Die Zahl der Monaden eines Zustandes ist also beschränkt im Verhältnis zu den überhaupt jemals wirklichen. Potentialiter enthält das Universum in jedem Zustand gewiß und selbstverständlich die Gesamtheit möglicher Einzelwesen, realiter aber nicht. Da die Wirklichkeit ständige und ewige Veränderung ist, so ist die Zahl der Monaden überhaupt (also der möglichen Einzelrichtungen des Interesses) im eigentlichen und vollen Sinne unendlich. Aber eine nur endliche Zahl davon ist jederzeit realisiert. Andererseits aber müssen doch in jedem Zustand alle diejenigen realisiert sein, die in diesem Zustand möglich, die also zur Herstellung des Systems nötig sind. Gemessen an der in einem Moment vorliegenden Individuierungsmöglichkeit (im Sinn der möglichen Realisation) ist also die Zahl der wirklichen Monaden nicht beschränkt, sie ist in diesem anderen (nicht absoluten) Sinne doch „unendlich".

Vom Zusammenschluß einzelner Monaden zu Organismen ist schon im 1. Kap. die Rede gewesen. Hier ist nur beizufügen, daß solche Organismen oder Individuen höherer Ordnung Interessen- oder Richtungsgemeinschaften bedeuten, die eben nur durch die Interessenvereinigung und also die relative Entgegensetzung gegen anderes zu komplexen Individuen werden. Vom Universum aus gesehen

Digitized by Google

stellen sie komplexe Einzelabsichten dar, Gleichgewichtskomponenten von relativ hoher Konstanz.

Alle Individuen einfacher oder komplexer Art stehen im Zusammenhang. Wir wissen nun, daß es jenes Einheitsprinzip ist, welches, in allen waltend, diesen Zusammenhang ausmacht. So kann man sagen, daß kraft des Seins oder des Seinsprinzips im Leben alles Einzelne unter sich verbunden ist. Da nur auf Grund des so bestehenden Zusammenhangs gegenseitige „Beeinflussung" der Individuen stattfindet, so besteht die Beeinflussungsmöglichkeit in der Geeintheit im Ganzen. In diesem Sinne gilt es, daß die Monade keine Fenster hat. Nämlich die Monade rein für sich gedacht, in Abstraktion von ihrer Einheit mit allen anderen. „Für sich" verfolgt das Individuum sein Interesse und nichts anderes. *Es ist* aber nicht und niemals für sich, sondern stets für das Ganze, und die Einheit mit allem anderen ist *in ihm selbst* repräsentiert durch das alles durchwaltende und auch in ihm, in jedem Individuum „vorhandene" Prinzip der Gestalt, der Einheit, der Harmonie.

Mit dieser Einheit der Individuen untereinander steht nicht im Widerspruch ihre relative *Gegensätzlichkeit*. Diese ist nur der Ausdruck ihrer Besonderheit und wäre gar nicht möglich ohne jene Einheit, ohne den Zusammenhang. Einheit ist Beeinflußbarkeit, und diese ist Voraussetzung der Gegensätzlichkeit. Besonderheit ist Individuation des Interesses, Gegensätzlichkeit ist Einheit (Zusammenhang) besonderter Interessen. Es läßt sich darum keine Welt denken, keine ist möglich, in welcher nicht jedes Individuum zu jedem anderen in relativem Interessegegensatz stände. Weil wir Besondere, Individuen, sind und weil wir zuletzt Eins sind, stehen wir im Gegensatz, in der Auseinandersetzung, im Kampf der Interessen. Sollte das aufhören, so müßte die Individuation oder die Einheit der Realität aufhören: Gegensatzlosigkeit gibt es nur im Nichtsein, nämlich im Nichtsein der Wirklichkeit überhaupt. — Harmonie des Ganzen widerstreitet nicht der Disharmonie weder des Einzelnen in sich (Tendenzgegensatz ohne Gleichgewicht) noch der Individuen untereinander (Interessengegensatz). Ganz im Gegenteil: die Harmonie des Ganzen *erfordert* diese doppelte Disharmonie des Einzelnen. Ohne sie gäbe es nicht Leben und daher nicht im Ganzen harmonisches Leben.

Die relative Gegensätzlichkeit der Individuen, die mit der Besonderung des Interesses zusammenhängt, bedeutet zugleich, daß das *strukturelle* Ganze eines Weltzustandes nicht ein *Kontinuum* ist, sondern eben ein diskontinuierliches System von einzelnen Inte-

Digitized by Google

ressenzentren. Strukturelle Kontinuität, Differenzierung in diesem Sinn fließender Uebergänge (wenn sie überhaupt denkbar wäre), würde nicht jene Grundbedingung möglichen Lebens hergeben: die Veränderlichkeit im Einzelnen bei konstantem Gleichgewicht des Ganzen. Diese Veränderlichkeit setzt, wie wir sahen, diskrete Interessensubjekte, Individuen, voraus. — Dieser Diskontinuität widerspricht durchaus nicht der strukturelle Zusammenhang. Er ist identisch mit der Systemeinheit gerade der distinkten Individuen. Und wenn man sich an der mit der Diskontinuität notwendig behaupteten „Fernwirkung" stößt, so kann das nur geschehen, wenn man vergißt, daß die Individuen nicht absolute, sondern relative Individuen sind, durch die Zugehörigkeit zum Ganzen auch in der Diskontinuität aneinander gebunden und im System voneinander abhängig. Alle „Wirkung" geht ja nicht gewissermaßen direkt vom Einzelnen zum Einzelnen, sondern geht durch das Ganze, in welchem jedes Einzelne wie seine Existenz so auch seine Verbindung mit allem anderen hat. *Alle* Strukturbeziehungen sind in einem individuierten Universum *notwendig* Fernwirkungen; und ungereimt wäre Fernwirkung nur zwischen selbständigen, in sich abgeschlossenen Individuen. Im übrigen ist der Ausdruck Fern-*Wirkung* nicht ganz unmißverständlich. Strukturelle Funktionsbeziehungen sind eigentlich nicht Wirkungen, sondern eben korrelative Zusammenhänge, nicht zeitlich-kausale, sondern unzeitliche Bindungen. Zeitlich-genetische, also eigentliche Wirkungszusammenhänge sind allerdings niemals „Fern"wirkungen, weil das Leben in der genetischen Dimension ein funktionelles Kontinuum bildet, in welchem die Zustände ineinander übergehen. Uebergang ist ja gerade der Sinn der Handlung, des genetischen Elementes. — So ist die Welt zwar genetisch als Kontinuum, strukturell aber jederzeit als diskontinuierliches System einzelner getrennter und relativ gegensätzlicher Individuen vorzustellen, deren Zusammenhang nicht „Uebergang", sondern organische oder Systemeinheit bedeutet. Jedes Individuum repräsentiert einen distinkten „Ort" vermöge seines besonders gebauten Interesses, und jeder Ort ist von jedem anderen verschieden, sei er ihm auch noch so benachbart und also die „Fernheit" noch so gering.

Was die genetische Seite des Lebens betrifft, so stellte sie sich als ständige Neuindividuation dar, als unaufhörliche Neuschöpfung von Monaden. Die Veränderung im Einzelnen ist also, genau besehen, ständige Zerstörung und Wiederaufbau. Das monadische Individuum (s. 1. Kap.) kann nicht *als solches* verändert werden oder sich verändern; es kann nur durch ein anderes ersetzt werden. Veränderung

Digitized by Google

im Einzelnen, so daß doch das Individuum bliebe, ist nur möglich, im Monaden-*Verbande*, also im organisierten Individuum höherer Ordnung. Dieses organische Individuum stellt so ein wenn auch „unvollkommenes" Abbild des Ganzen dar. Auch die Dauer„existenz" des Ganzen ist ja, wie wir sahen, nur möglich, weil es ein Organismus, d. h. weil es in sich individuiert ist.

Wenn so die Individuation aus dem Lebensinteresse begriffen und das Einzelindividuum als Repräsentant je eines qualitativen Modus und eines quantitativen Teils des Gesamtinteresses verstanden ist, so handelt es sich nun darum, zu überlegen, wie solches Einzel- oder *Individualinteresse* im Verhältnis zum Lebensinteresse überhaupt beschaffen sei. Sicher ist von vornherein, daß jedes Individuum am Lebensinteresse als solchem Anteil hat; denn es hat am Leben Anteil und konstituiert mit die Wirklichkeit als ihr integrierender Bestandteil. Das will besagen, daß in jedem Individuum alle drei „Faktoren" des Lebensinteresses vertreten sein müssen. Sonst könnte es ja auch nicht die Rolle übernehmen, die ihm zufällt: der Ort oder die Möglichkeit der Veränderung zu sein, und zwar der relativen Veränderung. Diese Rolle setzt voraus, daß es Veränderungstendenz und Beharrungstendenz habe, und daß zwischen beiden ein *Verhältnis* existiere, welches so beschaffen ist, daß dadurch, zusammen mit den Tendenzverhältnissen aller anderen koexistenten Individuen, das universale Kräftegleichgewicht und also die Systemeinheit gewahrt ist. Das so beschaffene Verhältnis der Individualtendenzen ist der Ausdruck des regulierenden Faktors, der eben deshalb in keinem Individuum fehlen kann.

Aber das Lebensinteresse als ganzes und daher auch jeder der drei Faktoren wird im Einzelindividuum eine andere Bedeutung haben als in der Gesamtheit des Universums. Dieses ist der Träger des Lebens überhaupt, das Einzelne ist Träger je einer Seite, einer Modifikation des Lebens. Das Individualinteresse vertritt das Leben *vom Standpunkte des Individuums* aus, wenn auch alle diese individuellen Standpunkte zusammen den „Standpunkt" des Ganzen ausmachen. Das Lebensinteresse selbst ist individuiert in lauter Einzelinteresse der Individuen. Soll für das Leben im Ganzen „gesorgt sein", so ist es notwendig, daß jedes Individuum für sich sorge. Das am Einzelnen zentrierte Individualinteresse widerspricht nicht der Tatsache eines Gesamtinteresses, sondern ist gefordert durch diese Tatsache. — Nun wollen wir nicht den Besonderheiten aller möglichen Individual-

Digitized by Google

interessen hier nachgehen, sondern denjenigen Eigentümlichkeiten, welche *jedes* Individualinteresse, eben weil es *Individual*-Interesse ist, charakterisieren. Und zwar betrachten wir es zunächst getrennt nach seinen Komponenten. Dabei wird es prinzipiell keinen Unterschied machen, ob wir an ein einfaches Individuum oder an einen Organismus denken. Auch der Organismus repräsentiert ein relativ einheitliches Individualinteresse, wenn es auch aus vielen Monadeninteressen „zusammengesetzt" ist.

Die im Einzelindividuum investierte *Beharrungstendenz* bedeutet, versehen mit bestimmter Quantität, die Tendenz des *Individuums*, so zu „sein" und also zu bleiben wie *es* ist, seine Interessenrichtung im Handeln beizubehalten, sich also *nicht* zu verändern. Sie ist die Trägheit, welche *in* der dennoch notwendig stattfindenden Veränderung die Schranke dieser Veränderung bildet. Kraft ihrer leistet das Individuum jeder Veränderung, sei sie von innen oder von außen „veranlaßt", Widerstand. Wäre sie allein, ohne das Gegengewicht der andern Tendenz, so könnte sie zwar in Anbetracht des Gesamtlebens eine Veränderung des Individuums nicht verhindern, weil sie nicht allmächtig ist; aber das Individuum würde von sich aus nichts zu dieser Veränderung beitragen. Es würde nicht nur nicht gegen sich selbst (als Spezialobjekt) handeln; es würde überhaupt nicht handeln, da jede Handlung eine Veränderung bedeutet. Alle Veränderung, die trotzdem stattfände, wäre Veränderung von außen, alles Verhalten des Individuums dabei wäre passiver Widerstand, — der freilich in Wirklichkeit nicht zu denken ist, da aller Widerstand, wenn er solcher sein soll, aktiv sein muß. Die Alleinexistenz der Trägheit im Individuum ist ja auch eine bloße Fiktion.

Es ist aber wichtig zu sehen, daß, *sofern* Trägheit vorhanden ist, das Individuum die Tendenz zu jenem Nichtsein hat, das absolute Passivität bedeutete. Dies Nichtsein wird niemals eintreten, weil das Individuum im Lebensverbande steht; aber die *Neigung* dazu ist immer vorhanden, freilich gehindert durch die andere Tendenz. Sie hängt sich wie ein Gewicht an alle Aktivität und bindet das Individuum relativ an sein Sosein. So ist sie auch verantwortlich für alles „Feste", alle Konstanz, in der Konstitution wie in der Entwicklung. Alle Konstanz ist, vom Individuum aus gesehen, Ausdruck der Beharrungstendenz. Mit ihr begabt, besitzt das Einzelwesen von Anfang an seine Veränderungsschranke; alle relative Festlegung bedeutet nichts anderes als Begabung mit Trägheit in bestimmter Quantität. Je größer die Trägheitsenergie ist, desto fester ist der „Charakter" des Individuums. Und je stärker sie im Laufe der Lebensentwicklung

Digitized by Google

eines organisierten Wesens wirkt, desto weniger veränderlich ist sein Charakter. Alle Neugestaltung muß der Beharrungstendenz abgerungen werden. Und große konstitutionelle Festigkeit bedeutet, daß von Anfang an eine bedeutende Trägheit da ist, die nicht große Variation im Lauf des individuellen Lebens gestattet. Zunahme der Verfestigung während des Lebens heißt quantitative Zunahme der Trägheit.

Im Zusammenhang des *inneren Handelns* muß sich die Tendenz bemerkbar machen als innerer Widerstand gegen die Selbstveränderung, somit als Beharrungstendenz im eigentlichen Sinn, als Tendenz der Selbsterhaltung im Werden. Im *äußeren Handeln*, also in der Auseinandersetzung mit fremden Individuen, wird sie zur Tendenz der Selbstbehauptung, der Verteidigung, des Widerstandes; sie wird zur Machttendenz, wenn das Individuum aktiv (die Aktion steht dann als Mittel im Dienste der Trägheit) sich Möglichkeiten der Selbstbehauptung erwirbt.

Konstitutionell große Beharrungstendenz bedeutet starke Festigkeit des Individuums in seiner Besonderheit. Man könnte in diesem Falle auch von „starker Individuiertheit" sprechen, weil eben der Individualcharakter in seiner Besonderheit verhältnismäßig konstant und das Individuum selbst gegen die „Aufhebung" seiner Sonderheit, also der Individuation, relativ gesichert ist. Während ein konstitutionell veränderlicheres Einzelwesen (es kommen natürlich für diese Gesichtspunkte nur Organismen in Betracht) eben in seiner Existenz als Sonderindividuum stärker gefährdet ist. Allein der Ausdruck „starke" (schwache) Individuation ist nicht unbedenklich; er könnte zu dem Mißverständnis verleiten, also ob es für die Individuation als solche Grade gäbe. Es scheint ja so, wenn man bedenkt, daß einzelne Individuen gegen die Außenwelt stärker abgeschlossen erscheinen als andere, welche gewissermaßen mit der Umwelt zu verfließen scheinen. Allein einmal trifft dieser erfahrungsgemäße Unterschied überhaupt nur auf komplexe Wesen und nicht auf Individuen schlechthin zu, und sodann bedeutet er, genau besehen, entweder nur verschiedene Konstanz überhaupt (und daher verschiedene Abhängigkeit von der Umwelt, verschiedene Beeinflußbarkeit) oder dann verschieden straffe Organisiertheit, so daß verschieden leicht Bestandteile aus dem Verbande austreten können. Grade der Individuiertheit im eigentlichen Sinne gibt es nicht, weil hier die Quantität (Energie) überhaupt keine Rolle spielt. Wohl gibt es Individuen (mindestens komplexe) mit mehr oder weniger Gesamtenergie. Aber auch dieser Unterschied hat mit Graden der Individuation nichts zu tun. Ein hoch-

Digitized by Google

energisches Individuum braucht übrigens auch durchaus nicht in jenem uneigentlichen Sinne „hochindividuiert" zu sein, daß es besondere Festigkeit besäße. Diese hängt nicht so sehr von der Gesamtenergie als vielmehr vom quantitativen *Verhältnis* der beiden Tendenzen ab.

Wir sprachen früher von der „Lage" eines Individuums im System und meinten damit die größere oder geringere Exzentrizität, bezogen auf die Gleichgewichtslage, also auf die Richtung des Systems als ganzen. Man sieht, daß alle Individuen mit überwiegender Beharrungstendenz sich auf der einen „Seite" der Mittellinie (wenn man so die Richtung des Systems symbolisieren will) bewegen, auf der Seite der einen extremen Art des Nichtseins. Auf dieser Seite steht aber ein Individuum der zentralen Interessenrichtung um so näher, je weniger ausgesprochen seine Beharrungstendenz überwiegt. Allgemein sind zentrale Individuen solche, deren Tendenzen quantitativ — gleichgültig wie groß ihre absolute Quantität sei — verhältnismäßig ausgeglichen sind. Periphere Individuen der „trägen" Seite stehen dem Nichtsein der Aktionslosigkeit relativ nahe.

Die *Veränderungstendenz* jedes Individuums bedeutet zunächst einfach die quantitativ größere oder geringere Neigung zum Anderssein, negativ: die Sucht, das Sosein aufzugeben. Sie ist der Drang in das Nichtsein im Sinne des Chaos, der „Explosivität". Im Verhältnis zur anderen Tendenz ist sie die Schranke der Trägheit, der Beharrung, der Richtungskonstanz. Sie ist die Vertreterin des Neuen und insofern pure Neugier, die Aktionstendenz. So strebt kraft ihrer das Individuum ständig zwar nicht nach Entindividualisierung überhaupt, aber nach Neuindividualisierung und also nach Aufhebung des *eigenen* Individualcharakters. Sie ist die eigentliche „Charakterlosigkeit". In der Konstitution bedeutet sie die Veränderungsmöglichkeit, die „Freiheit". Sie vertritt jenen „Spielraum", den die relative Konstanz läßt. In der Entwicklung will sie die maximale Ausnützung dieses Spielraums; das Individuum wehrt sich gegen die Verfestigung, zugunsten des variabeln Lebens.

Individuen mit starker Veränderungstendenz, periphere Individuen auf dieser Seite der Mittellinie, sind daher unbeständig, „unzuverlässig", überraschend in ihrem Verhalten, ohne festen Charakter. Sie zerfließen quasi in die Umwelt, haben „kein Rückgrat", leisten keinen Widerstand, lassen sich eben deshalb nicht fassen, sind Proteusnaturen. Sie machen den Eindruck „geringer Individuiertheit" (s. oben). Als Organismen sind sie labil, der Zerstörung ausgesetzt, ohne starken Zusammenhalt, ohne straffe Zentralisation.

Im Zusammenhang des *inneren Handelns* tritt die Veränderungs-

Digitized by Google

tendenz als solche am deutlichsten in die Erscheinung. Sie ist ja, als Bestandteil des *individuierten* Interesses, am Individuum orientiert und also wesentlich Tendenz zur *Selbst*-Veränderung dieses Individuums. Veränderung des anderen liegt nur insofern in ihrer Richtung, als sie Aktionstendenz ist und als Aktion für ein Einzelwesen niemals *lediglich* Selbstveränderung bedeutet. So „will" sie Veränderung der Umwelt nur als Begleiterscheinung oder Bedingung der Selbstveränderung, analog wie Beharrungstendenz, ebenfalls am Individuum orientiert, Beharrung des Selbst will und auf Konstanz der Umwelt nur insofern geht, als sie für die Selbsterhaltung notwendig ist. Veränderungstendenz will Selbstveränderung und also innere Handlung um ihrer selbst willen, nicht im Dienste eines anderen Zweckes. Sie ist daher die Tendenz der Selbstzerstörung in jedem Augenblick.

Als solche muß sie sich auch im *äußeren Handeln* erweisen, d. h. auch dann, wenn das spezielle Objekt des gesamten Individualinteresses ein äußeres ist. Es ist dem Individuum, sofern allein seine Veränderungstendenz in Betracht kommt, nicht um Aenderung dieses Objekts, sondern um Selbständerung *durch* das fremde Objekt zu tun. Daher wäre alle Auseinandersetzung mit dem Fremden, wenn es nur auf diese Tendenz ankäme, pure *Angleichung*, Identifikation mit ihm. Der Tendenz entsprechend benutzt das Individuum jede Gelegenheit zum Anderssein, und jedes fremde Objekt, dessen Andersheit durch die Einwirkung seines Interesses rezipiert ist, stellt eine solche Gelegenheit dar. Das Individuum wehrt sich dann nicht gegen diesen Einfluß, sondern gibt sich ihm rückhaltlos hin. Die ganze Handlung wird zum Einleben in das andere, zur Angleichung. Das Individuum „wirft sich weg" an das Objekt. So wird Veränderungstendenz in der Auseinandersetzung mit dem Fremden zur *Identifikationstendenz*.

In Wirklichkeit ist nun freilich keine der beiden Tendenzen in irgendeinem Moment des individuellen Lebens allein beherrschend, so wenig wie jemals Kräftegleichgewicht zwischen ihnen besteht. Sondern jedes Interesse und jede Handlung ist immer beidseitig bestimmt, mit mehr oder weniger Uebergewicht der einen oder der anderen Tendenz. Daher ist das ganze individuelle Leben *zwiespältig*, „ambivalent". Wegen des wechselnden Verhältnisses der Tendenzen (alles Leben ist Richtungsänderung und also Verschiebung dieses Verhältnisses) schwankt jedes Individuum zwischen zwei extremen Richtungen, und jedes Einzelverhalten ist ein Kompromiß. Im inneren Handeln ist Selbstveränderung in verschieden hohem Grade gemäßigt durch Selbstbeharrung, und umgekehrt. Und im äußeren

Digitized by Google

Handeln dämpft die stets partiell stattfindende Angleichung an das Objekt die Tendenz der Selbstdurchsetzung, der Beherrschung, der Macht, und umgekehrt. Daher gibt es weder reine Identifikation noch reine Opposition. Jedes Individuum geht in jedem Moment partiell in anderes ein und bekämpft doch andererseits das fremde Interesse. Jede Handlung ist *Bearbeitung* des Objekts, d. h. Aenderung seines Interesses zugunsten der Behauptung des eigenen, — und ist doch auch partielles Aufgeben des eigenen Interesses zugunsten der Angleichung mit dem fremden. Ohne letztere wäre *Rezeption* nicht möglich, ohne Selbstbehauptung aber gäbe es keine *Reaktion* im Sinne der aktiven Einwirkung.

Aber das Individualinteresse besteht nicht nur in den gegensätzlichen Tendenzen. Es hat auch am regulierenden *Gleichgewichtsfaktor* Anteil, und wir wissen, daß gerade er bestimmend ist wie für die Richtung des Universums so auch notwendig für die Richtung des Individuums und also für das quantitative Verhältnis seiner Tendenzen in jedem Augenblick. Kraft dieses Gleichgewichtsprinzips ist die Richtung des Universums konstant, ist das Universum selbst eine Einheit im genetischen wie im strukturellen Sinne, ist also auch das Interesse und das Verhalten der Einzelindividuen in jedem Augenblick so, daß es zwar ständige Veränderung der Bestandteile des Systems, aber doch ohne Störung des Systems selbst (seiner „Harmonie") schafft. Von hier aus kann die Bedeutung des Gleichgewichtsprinzips im Verbande des individuierten Einzelinteresses eingesehen werden.

Soll das Gleichgewicht des Ganzen gewahrt bleiben und doch alles Einzelne ständig verändert werden (nämlich relativ verändert), so muß in allem *Einzelinteresse* die relative *Selbst*-Veränderung gewollt sein. Diese Forderung ist erfüllt durch das ständige Vorhandensein *beider* Tendenzen im Individualinteresse. Zugleich muß aber auch die Gesamtenergie des Universums (verstanden als Tendenzenergie) an die einzelnen Individuen bzw. an ihre Individualtendenzen *verteilt* sein. Individuation bedeutet, wie wir schon sahen, qualitative Modifikation (Vereinzelung der universalen Richtung in lauter *besondere* Richtungen des Interesses) und quantitative Verteilung (Aufteilung der Richtungsenergie). — Das Richtungsprinzip selbst nun, das Prinzip des Gleichgewichts oder der Einheit, kann offenbar nicht in dem Sinne besondert oder modifiziert sein wie die Richtungsmöglichkeiten oder Tendenzen. Denn es ist als Prinzip Eines. Es ist ja gerade das, was die Einheit in der Besonderung ausmacht, kann also nicht selbst in die Besonderung eingehen. Es ist stets *am Ganzen orientiert* und nie an einem Individuum. Es ist das, was die Individuen

Digitized by Google

zur Einheit des Systems verbindet, was also *über-individuell* das Ganze durchwaltet und ihm „trotz" der Individuation seine Form, d. h. seine Einheit, verleiht. Diese Nichtgebundenheit an das Einzelne wird erst recht deutlich, wenn man bedenkt, daß der Einheitsfaktor ja keine Quantität besitzt, im Sinne der Tendenzenergie. Er ist Quantitäts-*Verhältnis*, Proportion. Er steht den Tendenzen mit ihrer wechselnden Energie nicht als konkurrierende Energie gegenüber, sondern er *bestimmt* die Energieverteilung. Daher kann er auch energetisch nicht besondert, d. h. nicht wie die Tendenzenergie selber „verteilt" sein. Auch in dieser Beziehung steht er also außerhalb der Besonderung, als Prinzip des Systems selber.

Daraus ergibt sich negativ und positiv seine Bedeutung im Interesse des einzelnen Individuums. *Daß* er für das Individuum Bedeutung hat und für sein Interesse mitbestimmend ist, das ist ohne weiteres klar; denn Leben kann ohne regulierendes Prinzip nirgends sein. Aber sicher ist andererseits zunächst, daß er niemals Anwalt etwa des Gleichgewichts *im Individuum selbst* sein kann. Denn dies Gleichgewicht soll und darf ja nicht hergestellt sein; alles Einzelne muß labil und in ständiger Veränderung sein. Gerade weil der Einheitsfaktor Prinzip des *System*-Gleichgewichts ist, kann er nicht Prinzip des *individuellen* Ausgleichs der Tendenzen sein. Er ist nicht am Individuum orientiert, und das Gleichgewicht, das er vertritt, bedeutet daher nicht Gleichgewicht des Individuums. Das ist die eine, negative Bestimmung.

Das entsprechende Positive ergibt sich unmittelbar daraus. Wenn das Individualinteresse doch, wie es notwendig ist, am Einheitsprinzip Anteil hat, so hat es damit eben Anteil am Gleichgewichtsprinzip für das *Ganze*. Das Prinzip bedeutet somit im Verbande des Einzelinteresses den ständigen „Hinweis" auf die universale Einheit (den Ausgleich, die Harmonie). Es ist der „Zug" alles Einzelnen zur Ganzheit trotz der Besonderung. Es ist das überindividuelle Prinzip schlechthin *im* Individuum. Nicht daß das Individuum *in sich* ausgeglichen (im Sinne des Tendenzgleichgewichts) oder harmonisch sei, ist der Sinn dieses Prinzips, sondern daß es *mit* allem andern die Einheit *bilde*, im Handeln sie erhalte, oder besser: stets neu schaffe. Es ist in allem individuellen Interesse das ewig Verbindende, über alle Individualtendenz hinweg Universale, der Zug, wie gesagt, zur Einheit und Harmonie, ein Zug allerdings, dem die individuelle Tendenzrichtung als unausgeglichene, zwiespältige, exzentrische, ungleichgewichtige, ewig entgegengesetzt ist.

Denn es ist klar, daß jedes Individuum durch sein Interesse und

Digitized by Google

sein Verhalten die Einheit des Ganzen zwar tatsächlich schaffen bzw. erhalten *hilft*, ja daß es im Gesamtverbande gar nicht anders kann, daß es aber seiner *Tendenz* nach, als besonderes Individuum, jene Harmonie *nicht will*. Die Richtung seines Interesses und darum auch seines Handelns (sofern dieses rein dem Interesse entspricht und nicht durch äußere Bedingungen anders gewendet wird) ist ja abhängig vom Verhältnis der individuellen Tendenzen. Jede dieser Tendenzen will nicht das Sein, sondern das Nichtsein. Und wenn auch wegen des ständigen Zusammenseins beider extremer Richtungen stets ein relativ Mittleres zustandekommt, so ist doch in jedem Interesse und jeder Handlung die eine oder die andere Tendenz überlegen. Das macht, daß jedes faktische Individualinteresse nach einer Art des Nichtseins *tendiert*: die konsequente Fortsetzung jeder Handelnsrichtung wäre das Chaos oder der absolute Tod. So strebt jedes *Individuum*, wenn es rein auf sein individuiertes, an ihm selbst orientiertes Interesse ankäme, vom eigenen Gleichgewicht weg, damit aber, in der Konsequenz, auch vom Gesamtgleichgewicht weg und auf das Nichtsein zu. Alles tatsächliche Individualinteresse ist seiner Richtung nach exzentrisch, einheitsfeindlich.

Nun sorgt freilich das alles durchwaltende und auch im Individuum wirksame Seinsprinzip dafür, daß jene exzentrische Konsequenz nicht dauernd verfolgt wird, daß vielmehr jede an sich einheitsfeindliche Handlung des Einzelnen doch der Einheit dient. Anders wäre ja Wirklichkeit und Leben nicht möglich. Allein diese Tatsache schafft die andere Tatsache nicht aus der Welt, daß eben doch das Einzelne kraft seines individuellen Eigenwillens von der Einheit weg *strebt*, die Tendenz zum Nichtsein *hat*. Es hat im nächsten Moment eine andere, vielleicht eine entgegengesetzte Tendenz, aber jede individuelle Richtung *für sich genommen* ist exzentrisch, nach dieser oder jener Seite. Was im Interesse am *Individuum* orientiert ist, will nicht die Einheit noch die Harmonie, sondern will individuelle Befriedigung auf *Kosten* der Einheit. Nur das Ueberindividuelle im Einzelnen wendet alle Eigenwilligkeit doch zur Einheit im Ganzen. Ich, als Individuum, als eigenes und besonderes Subjekt, will kraft meiner Selbsterhaltungstendenz stets Erhaltung des Ich so wie es ist, und will kraft meiner Veränderungstendenz stets absolute Selbstveränderung. Beides widerspricht dem Interesse des Ganzen. Und auch wenn eine der beiden Tendenzen nur relativ die Vormacht hat (was immer der Fall ist), so will ich, als Ich, doch etwas, was nicht in der Interesserichtung des Ganzen liegt. Alle Einzelrichtung ist notwendig von der Systemrichtung verschieden und also relativ

Digitized by Google

gegensätzlich dazu. Der Einzelsubjektwille ist stets ein anderer als der Gesamtwille, mag er auch eine Komponente dieses Willens sein. Sofern das Individuum an sich selbst orientiert ist und also *seine* Zwecke verfolgt, geht es nicht in der Gesamtrichtung, ohne freilich diese Richtung stören zu können. Es schafft mit allen anderen zusammen stets neue Einheit, gewiß; aber es *will*, sofern es auf es selbst als Individualsubjekt ankommt, nicht diese Einheit, sondern die Befriedigung seines momentanen Tendenzinteresses. Jedes Individuum *als solches* will jederzeit etwas anderes als es tatsächlich schafft. Was es schafft, das schafft es *gegen* seinen Eigenwillen, vermöge seines Zusammenhangs, der in ihm selber repräsentiert ist durch das formale Prinzip. Dies Prinzip ist allerdings auch in ihm, wie die Tendenzen. Aber es ist nicht an ihm orientiert, ist nicht Eigenwille (Selbstsucht), sondern diesem Eigenwillen stets relativ entgegengesetzt, ja der Konsequenz nach absolut entgegengesetzt, wie das Sein dem Nichtsein. Sofern ich ein Sondersubjekt, ein Individuum bin, will ich nicht was das Ganze will; sofern ich nicht Individuum, sondern Teil des Ganzen bin, „will" ich es doch.

Das ist die innere Gegensätzlichkeit, wenn man will: die Tragik, jedes Individuums als solchen. Es hat jederzeit seine *Wünsche* (Individualinteressen) und hat andererseits jederzeit seine überindividuelle Einheit, nicht als Individualwunsch, aber als tatsächlichen Zusammenhang sowohl wie als Anteil am Gesamtwillen. Und beides, Tendenziöses wie Einheitgemäßes ist sich entgegengesetzt. So geht, auch abgesehen vom ständigen Gegensatz der Tendenzen untereinander, ein steter Zwiespalt durch das Individuum. Es ist nicht ein Zwiespalt des tatsächlichen Verhaltens (da ja jede individuell motivierte Handlung doch der Einheit dient), aber ein Zwiespalt der *Richtung* zwischen Individualrichtung und Einheitsrichtung, zwischen Wunschwille und Prinzipwille, zwischen Eigenwille und Einheitswille. Man versteht, daß ein solcher Zwiespalt im Universum als *ganzem* nicht existiert. Denn hier bestimmt der Einheitswille die Richtung, so zwar, daß die Tendenzen wegen ihres ewigen Gleichgewichts als Tendenzen gar nicht „in Betracht kommen". Es gibt hier keine exzentrischen Wünsche oder Strebungen, nur harmonisches Leben. Jener Zwiespalt ist vielmehr ausschließlich eine Begleiterscheinung der *Individuation*, mit ihren besonderten Einzelsubjekten, die notwendig exzentrisch sind und also, jedes für sich, von der Harmonie abweichen, ohne doch frei zu sein vom Harmonie-*Prinzip*. Die innere Unruhe ist nicht im Universum, wenn man es als universales Subjekt nimmt, wohl aber notwendig im Einzelsubjekt mit seiner doppelten Bestimmt-

Digitized by Google

heit als Sondersubjekt einerseits und Bestandteil des Ganzen andererseits. Die exzentrischen Wunschinteressen sind einfach Ausdruck jenes Sonderseins, das auch dem Individuum immanente Einheitsprinzip ist Ausdruck der Zugehörigkeit zum Ganzen. Als Selbstsucht imponieren die Individualinteressen (genauer: die individuellen Tendenz- oder Wunschinteressen) wegen ihrer Abweichung vom Gleichgewicht, also vom Einheitsprinzip; dieses selbst, sofern es *im* Individuum, als Faktor seines eigenen Interesses, doch eben auch anwesend ist, imponiert im Gegensatz zu den Tendenzwünschen als wunschwidriger (zweckwidriger) Zug zur Harmonie, also zur Ueberwindung der Selbstsucht. So ist der Gegensatz ein dem Individuum immanenter: es *schafft* nicht nur tatsächlich immer anderes als es wünscht, es „will" auch etwas anderes als was es wünscht und kann doch nicht aufhören zu wünschen, was gegen die Idee dieses Willens geht. Kraft seines Anteils am Seinsprinzip will es nicht Individuum (besser: nicht exzentrisch) sein; kraft seiner Individualität, mit welcher die Tendenzexzentrizität gegeben ist, will es nicht Nichtindividuum sein. So hält es, als Individuum, jederzeit fest, was doch das ewige Gegenüber der Einheit ist: die Individualität, das relative Nichtsein. Es schwebt, als Individuum, zwischen Sein und Nichtsein, es *will*, kraft des stets ungleichgewichtigen Tendenzinteresses, stets das Nichtsein, und es trägt in sich kraft des immanenten Einheitsprinzips stets das Sein.

Nun ist das Tendenzinteresse stets Ausdruck des am *Individuum* orientierten Willens, das immanente Einheitsprinzip stets Ausdruck des am *Ganzen* orientierten Willens. Wir wissen aber, daß das zuletzt *Bestimmende* der Handlung wie alles Lebens, wenn auch entgegen dem Tendenzstreben, stets das Einheitsprinzip ist. So könnte man dieses Prinzip den Willen schlechthin (das im Handeln absolut zur Verwirklichung Kommende) nennen. Diesem Willen schlechthin stände dann das individuelle Tendenzwollen als *Wunschwille* (am Individuum orientierter Wille) oder schlechthin als Wunsch gegenüber. Alles Interesse, sofern es am Individuum orientiert ist, wäre dann Wunsch, alles Interesse, sofern es am Ganzen orientiert ist, wäre Wille. Dann müßte jener innere Zwiespalt in dem einerseits selbstbezogenen, andererseits einheitsbezogenen Individuum als Zwiespalt zwischen Wunsch und Wille bezeichnet werden. Doch kommt es auf die Namen nicht an, wenn nur die Sache klar geworden ist.

Es ist von größter Wichtigkeit zu verstehen, daß der Gegensatz, den wir meinen, eine intra-individuelle Zwiespältigkeit, ein Zwiespalt im *Individual*-Interesse ist. Für das Ganze hat die Exzentrizität des

Digitized by Google

Individuums keine dem Einheitswillen widersprechende Bedeutung. Im Gegenteil: der Einheitswille ist ja nur durch die exzentrischen Individualwünsche im Ganzen realisierbar: die Individuation ist notwendig. Es besteht also nicht *an sich* ein Widerstreit zwischen Wunschwille und Einheitswille. Aber es besteht ein *individueller* Widerspruch zwischen ihnen. Das Individuum, weil es *nicht* das Ganze ist, „übersieht" nicht jene Notwendigkeit, es ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Individuation. Es hat sich nicht selber exzentrisch gestellt, es *steht* exzentrisch und trägt in sich doch das Zentralisationsprinzip. So ist sein Interesse als ganzes zwiespältig, gespalten in Wunsch (Ausdruck der faktischen Exzentrizität) und „Wille" (Ausdruck des Zentralprinzips), in Selbstinteresse und Einheitsinteresse. Sein *volles* Interesse geht nie in seinen am Ich orientierten Beharrungs- oder Veränderungswünschen auf; immer ist darin eine Regulation, welche auf das Gleichgewicht des Ganzen, auf das Sein, hinweist und daher mit der *Konsequenz* der überwiegenden Tendenz im Gegensatze steht.

Damit gewinnen wir erst das richtige Bild des *individuellen* Lebensinteresses. Es trägt in sich stets eine Nichtseinskonsequenz, die stets im Widerspruch zur Seinskonsequenz der faktischen Interesserichtung steht. Nicht die Tendenzen als solche widersprechen der Einheit, da sie ja zu einem Verhältnis reguliert sind, welches das Sein des Ganzen garantiert. Der Widerspruch besteht zwischen der *Konsequenz* der jeweils führenden Tendenz und dem Einheitsprinzip. Jede Tendenz und also auch jede Interesserichtung, in welcher eine Tendenz überwiegt, *zeigt* ins Nichtsein und ist insofern einheitswidrig, seinswidrig. Und dieser interne Zwiespalt verträgt sich wohl mit der Tatsache, daß doch das Interesse, im Zusammenhang mit allem anderen, dem Sein dient. Es handelt sich um die zur Tatsache des Individuums notwendig gehörende *Antinomie des Lebens*, die im Individuum stets eine Antinomie ist und nur im Ganzen — also in universaler Betrachtung — „aufgehoben ist".

In der einzelnen Handlung des Individuums muß sich diese Antinomie jedesmal zeigen, wenn auch das Individuum selbst sich ihrer nicht immer *bewußt* ist (bewußt kann sie nur werden, sofern das Individuum, in innerer Sekundärhandlung, sein eigenes Verhalten *betrachtet* und sein primäres Interesse *bestimmt*; wir werden später darauf zurückkommen). Jede Handlung ist Auseinandersetzung mit einem Objekt. Vermöge der Konstitution jedes Objektinteresses muß die ganze „Einstellung" des Subjekts zum Objekt, seine Reaktion in allen ihren Phasen, in doppeltem Sinne zwiespältig sein. Zunächst

Digitized by Google

wegen der stets vorhandenen Dualität der Tendenzen, von denen ja auch die schwächere immer *da ist*. So wird z. B. jedes Objektgefühl beide Qualitäten in sich tragen: diejenige, mit welcher das Subjekt kraft seiner Beharrungstendenz auf das Objekt reagiert und die andere, kraft deren es auf das Objekt *anders* reagiert. Jedes Objektgefühl ist „gemischt" aus Opposition und Entgegenkommen, wenn auch die eine oder die andere Komponente überwiegt. Doch können wir näher darauf erst eingehen bei Untersuchung des *menschlichen* Individualinteresses, weil wir nur dort die Arten der Reaktion genauer zu unterscheiden imstande sind.

Zwiespältig muß aber das Objektinteresse und die ganze Handlung auch in einem anderen Sinne sein, im Sinne jener Antinomie zwischen exzentrischem Streben und Einheitsprinzip. Es liegt in der überwiegenden Tendenz stets die Konsequenz, bis ans Ende zu gehen, sei es beharrend oder selbstverändernd. Jede Tendenz ist ihrem Wesen nach extrem, „maßlos". Aber die im Individuum wirksame Einheit setzt stets ein Maß, ein Verhältnis; sie reguliert die Quantitäten der Tendenzen. Eben dadurch tritt sie aber der Maßlosigkeit jeder Tendenz gegenüber, und diese Tatsache gerade ergibt die Zwiespältigkeit. So will die Selbstbehauptung z. B. gegenüber einem äußeren Objekt in ihrer Konsequenz dieses Objekt absolut ausschalten, genauer: sein Interesse durchaus dem eigenen Interesse des Handelnden dienstbar machen. Das aber will das Einheitsprinzip nicht. So entsteht am Objekt, d. h. in der Reaktion darauf, der Zwiespalt zwischen dem Individuum als eigenwilligem und dem Individuum als einheitswilligem. Der Zwiespalt findet stets seine Erledigung, gewiß, nämlich eben durch das im Namen der Einheit des Ganzen gesetzte *Verhältnis* der Tendenzen, welches die absolute Herrschaft der einen von ihnen bricht. Allein die Antinomie ist auch als ständig erledigte doch eben ständig da; sie liegt in der Konstitution des Individuums als solchen. Es wird ebenfalls später, am menschlichen Individuum, zu zeigen sein, welche Gestalt durch sie das Handeln im einzelnen annimmt.

Man wird die Antinomie zwischen Tendenzwille und Seinsprinzip und damit auch die Konstitution des Individualinteresses aber nie verstehen, wenn man vergißt, daß das Einheitsprinzip als solches keine Quantität hat und daß es also auch nicht quantitativ auf die einzelnen Individuen verteilt sein kann. Wäre es quantitativ verteilbar, so hätte jedes Individuum ein bestimmtes Quantum davon, also einen stärkeren oder schwächeren Anteil an der Einheit oder der Harmonie. Nur wenn man sich die Situation so vorstellt, kann

Digitized by Google

man auf den Gedanken kommen, die Einheitsenergie stehe im Individuum der Tendenzenergie *konkurrierend* gegenüber, befinde sich in Auseinandersetzung mit ihr. Man stellt sich also jene immanente Antinomie, die wir betonten, als tatsächlichen Wider-*Streit*, als Kampf des Einheitsprinzips gegen die Selbstsucht vor, einen Kampf, in welchem das erstere siegen oder unterliegen kann.

Es kann nicht stark genug betont werden, daß von dem allem in Wirklichkeit nichts vorkommt noch vorkommen kann. Wäre die Antinomie ein *Streit*, könnte also das Prinzip „unterliegen", so wäre das Leben nicht Leben. Denn Leben ist nur, im Ganzen wie im Einzelnen, durch die ewige und daher nie „gefährdete" Herrschaft des Einheitsprinzips. Jeder faktische Widerstreit der angedeuteten Art wäre ein im Universum immanentes Nichtsein. Denn er bedeutet, daß nicht *absolutes* Gleichgewicht vorhanden wäre. Durch die Einsicht, daß das Gleichgewicht im Lebensinteresse stets vorhanden und daher in der Wirklichkeit ewig verwirklicht ist, bleibt jeder Gedanke an die Möglichkeit jenes Widerstreits ausgeschlossen. Der Einheitsfaktor ist eben nicht quantitativ; er hat auch kein Gegenüber, er ist nur, in der Wirklichkeit, die Form des „Stoffs", der ewig geformt *ist*. Form kämpft nicht gegen Stoff, Kampf (quantitative Konkurrenz) gibt es nur im Stoff selbst. So kann Form auch nicht „geteilt" werden. Einheit ist Einheit, und es gibt nicht größere oder geringere Einheit. Alle „geringere Einheit" wäre eben nicht Einheit. Die Form durchwaltet das Einzelne und macht es zum Einzelnen des Ganzen. *Besondert* ist in der Individuation die Richtung des Lebens, also das Quantitätsverhältnis der Tendenzen; *verteilt* ist die Tendenzenergie. Das Prinzip der Einheit ist weder besondert noch verteilt.

Durch jenen vorgestellten „Kampf" des Einheitsfaktors mit den Tendenzen im Individuum wäre im übrigen auch die Einheit dieses Individuums und damit seine Subjekthaftigkeit zerstört, genau so wie die Einheit des Ganzen. Denn was wäre das Individuum, wenn es aus divergierenden „Kräften" allein bestände? Es wäre ja kein „Beziehungspunkt" dieser Kräfte da. Kampf der *Tendenzen* ist möglich, weil eine Einheit da ist, geschaffen und repräsentiert durch den Anteil des Individuums an der Ganzheit, also durch den Einheitsfaktor. Träte dieser selber in Konkurrenz, so wäre kein Boden mehr, auf dem die Konkurrenzen stattfinden könnten. Zwiespalt im Sinne der Auseinandersetzung ist nur auf Grund einer Einheit möglich, *in* welcher der Zwiespalt existiert. — Die Antinomie, wie sie wirklich beschaffen ist, kann darum nicht ein Quantitätsstreit sein. Sie ist

Digitized by Google

überhaupt kein Streit; die „Herrschaft" des Einheitsprinzips ist vielmehr ewig selbstverständlich und unbestritten, sie macht erst jede innere Auseinandersetzung (nämlich der Tendenzen) möglich. Wenn wir trotzdem von Antinomie oder Zwiespältigkeit sprechen, so ist das durchaus nicht im Sinne des Widerstreits zu verstehen, sondern im Sinne der stets vorhandenen, aber stets „gespannten" Einheit. Es ist die nicht quantitative, sondern prinzipielle Antinomie zwischen der individuellen und der universalen Orientiertheit des Individuums, zwischen seiner Eigenschaft als Sondersubjekt und derjenigen als Teil des Ganzen. Es ist einfach die Situation des *Organs*, das zwar dem zentralen Interesse dient, dessen Sonderinteresse als solches aber stets exzentrisch ist.

Freilich gibt es Erfahrungen, welche einerseits auf eine Quantität bzw. Verteilung des formalen Faktors und andererseits auf einen zwischen ihm und den Tenzenzen oder dem individuell orientierten Streben stattfindenden Kampf hinzuweisen scheinen. So daß die Entstehung falscher Meinungen darüber verständlich ist. Hier wie überall hat indessen Psychologie die Pflicht, sich nicht an die Erfahrung (die doch nie etwas anderes ist als mehr oder weniger dilettantische Synthese aus primären Wahrnehmungen) zu verkaufen, sondern im Namen *universaler* und zugleich eindeutig-widerspruchsloser Synthese alle Erfahrung zu prüfen und wenn nötig zu korrigieren. Quantifikation des Einheitsfaktors und energetische Auseinandersetzung zwischen ihm und den Tendenzkomponenten des Interesses ist durch die universale Betrachtung ausgeschlossen, ist im Leben nicht möglich; also müssen die jenen Erfahrungen zugrunde liegenden Beobachtungen anders gedeutet, muß die Erfahrungssynthese durch eine bessere Synthese ersetzt werden. — Was den Anschein eines „Kampfes" betrifft, so wird diese Korrektur erst im Zusammenhang der Betrachtung des *menschlichen* Interesses (vgl. besonders Kap. 6) möglich sein. Ueber den Anschein einer quantitativen Verteilung des formalen Faktors auf die Individuen dagegen läßt sich einiges schon jetzt andeuten.

Wenn ein Individuum seiner Konstitution nach besonders exzentrisch steht, so ist sein Handeln nach der Seite der einen oder der anderen Tendenz dauernd so extrem, daß der Einheitsfaktor „keine Kraft zu haben" scheint. Namentlich dann, wenn das Individuum sich jenes inneren Antagonismus nicht bewußt zu sein pflegt. Es sieht dann so aus, als ob nichts oder wenig in ihm es nach der Harmonie des Ganzen hin „zöge". Während andere Individuen einen solchen Zug deutlich selber spüren und auch spüren lassen. So scheint hier

Digitized by Google

das Prinzip stärker, dort schwächer zu sein. Man begreift aber ohne weiteres, daß dieser Anschein nur für eine Betrachtungsweise entstehen kann, welche gänzlich am Einzelindividuum hängen bleibt und die universale Einstellung vermissen läßt. Sonst müßte klar sein, daß ein extrem veranlagtes und exzentrisch handelndes Individuum seine Mission für die Einheit des Ganzen ebenso sehr erfüllt wie ein anderes, dessen Lage dem Zentrum näher steht. Der Einheitsfaktor will ja weder Ausgeglichenheit des Einzelnen in sich noch zentrale Lage aller Individuen. Er will das System der Individuen und das System *ist* durch ihn. So daß er im exzentrischen Individuum, nicht „schwächer" wirkt als im mehr zentral gelegenen. — Wenn irgendwo, so wird hier deutlich, daß eine Psychologie, welche Individuelles rein vom Individuum aus begreifen will, von vornherein wie des wissenschaftlichen Charakters so der Möglichkeit einheitlichen Verständnisses der Erscheinungen entbehren muß. Doch sind das vorerst nicht mehr als Andeutungen. Sie werden erst in der Betrachtung der *menschlichen* Verhältnisse näher ausgeführt werden können, wo uns ein psychologisch bestimmteres Wahrnehmungsmaterial konkretere Darstellung als in dieser allgemeinen Vorbetrachtung erlaubt.

Zusammengefaßt stellt sich das Individualinteresse bisher dar, wie das Lebensinteresse überhaupt, als Interesse an der ständigen relativen Veränderung nach zwei möglichen, entgegengesetzten Richtungen, doch so, daß dabei das Richtungsgleichgewicht des *Ganzen* und also auch die strukturelle Harmonie alles Einzelnen unter sich gewahrt bleibt. Im Individuum als solchem manifestiert sich dies Interesse als beständig vorhandenes *Verhältnis* der quantitativ verschiedenen Tendenzen, ein Verhältnis, welches am seienden Ganzen orientiert und also Ausdruck des regulierenden Faktors ist. Die Tendenzen für sich betrachtet stellen die relativ exzentrische „Wunschkomponente" dar, welche zu jener zentralen Orientierung stets in prinzipieller Antinomie steht, weil sie am Individuum orientiert ist. So ist das Individualinteresse ein Organinteresse, genauer: das Interesse eines Organs im *vollkommenen* Organismus. Im Einzelorganismuß, der, wie wir wissen, stets unvollkommen organisiert ist, *widerstreitet* das Interesse des einzelnen Organs stets mehr oder weniger dem des ganzen Organismus. Eben weil es sich um ein labiles System handelt, das nicht völlig in sich ruht und das deshalb auch zerstörbar ist. Anders im Universum. Es ist ein stets vollkommener und absolut stabiler Organismus, und die einzelnen Organe gehen in seinem Verbande vollkommen auf. Darum fügen sich alle Organ(Individual)-

Digitized by Google

Interessen restlos in sein Lebensinteresse und sind nichts anderes als dessen Modifikationen. Und wenn jene Antinomie besteht, so ist sie nicht ein Widerstreit, der die Einheit gefährdet, sondern nichts als der Ausdruck dafür, daß Individuation und also individuelle Orientierung der beiden Tendenzen ist. Das Leben ist *in sich* eine Antinomie, weil es nur im *individuierten* Universum ist.

Digitized by Google

5. KAPITEL

DIE MENSCHLICHEN TRIEBE

Das Individualinteresse besitzt die beschriebene Eigenart, ganz gleich ob das Individuum einfach (Monade) oder komplex (Organismus) sei. Im letzteren Fall hat, wie wir wissen, eben das *zentrale* Interesse als das Individualinteresse zu gelten. Es ist bestimmt durch das zentrale Tendenzverhältnis, welches durch den Einheitsfaktor universal reguliert wird. Jedes der peripheren Organe vertritt, für sich genommen, ein unter Umständen stark vom zentralen verschiedenes Interesse. Es ist aber gerade vermöge des Einheitsfaktors zunächst in das Gesamtinteresse des Organismus und dann in dasjenige des universalen Organismus einbezogen. Vom ersteren kann es sich freilich emanzipieren, ja der Einzelorganismus als ganzer kann sich auflösen. Das heißt dann aber nicht, daß das Einheitsprinzip außer Wirksamkeit trete, sondern nur: daß es in der allgemeinen Veränderung anderer Komplexbildungen bedarf, damit das universale Gleichgewicht erhalten bleibe. Im Einzelorganismus sind Monaden verschiedener Richtung zu einem relativ dauernden System des Interesses verbunden; verschiedene Individualinteressen sind zu einem *Sozial*-Interesse kombiniert, doch so, daß dieses Sozialinteresse im Verbande des Universums wieder als Individualinteresse auftritt. Wird der Monadenstaat (der Organismus) ganz oder teilweise zerstört, so gehen die einfachen Individualinteressen andere Verbindungen ein. Nur darf man sich diesen Wechsel nicht als einfache Neugruppierung *unveränderter* Monadeninteressen vorstellen. Nichts bleibt im Wechsel unverändert. Mit den sozialen Systemen ändern sich auch die individuellen Komponenten. Ein Monadeninteresse ist so, wie es ist, nur im Verbande eines bestimmten Sozialinteresses.

Der Mensch stellt, wie wir wissen, einen solchen Organismus dar, repräsentiert also eine Interessengemeinschaft unter Führung eines

Digitized by Google

zentralen Interessenkomplexes, welcher mit seiner Qualität diejenige des ganzen Organismus vertritt. Wenn wir also vom Interesse des Menschen sprechen, so meinen wir damit sein Gesamtinteresse, konzentriert im Interesse seiner zentralen Organisation (vgl. 2. Kapitel). Hier nun untersuchen wir zunächst die Beschaffenheit der *Tendenzen* dieses Interesses, indem wir die dahingehörigen Erfahrungen am Menschen mit den im vorigen Kapitel entwickelten allgemeinen Einsichten in Einklang zu bringen suchen.

Allgemein bezeichnet man, wie wir im einzelnen noch sehen werden, gerade die Tendenzkomponenten des menschlichen Interesses als *Triebe*. Es liegt in der Bezeichnung die richtige Ahnung, daß hier das im engeren Sinne „Treibende" des Handelns vorliege. Jede Handlung geht ja, weil das Tendenzgleichgewicht nie hergestellt ist, notwendig in der Richtung einer der beiden Tendenzen. Und wenn auch jede Handlung einem gerade durch den regulierenden Faktor, bestimmten *Verhältnis* beider Tendenzen entspricht, so imponiert doch daran zunächst die überwiegende Tendenzrichtung; sie gibt den Ausschlag für den Charakter der Handlung, die Tendenz wird daher als deren treibendes Moment hervorgehoben. Auch insofern können die Tendenzen, im Gegensatz zum regulierenden Faktor mit Recht als Treibendes bezeichnet werden, als der letztere ja nicht die (relative) Veränderung als solche vertritt, sondern das Sein in der Veränderung, das Gleichgewicht. Alles Nichtgleichgewicht, alle „Störung" des reinen Seins, ist den Tendenzen zuzuschreiben, wenn man einmal bildlich personifizierend von ihnen sprechen darf. So sind sie in der Tat der Inbegriff des Treibenden, und eben der Einschlag von relativem Nichtsein in allem Leben hat ja zur Abstraktion der Tendenzen aus der Ganzheit des Lebensinteresses geführt. Das Mittlere zwischen Sein und Nichtsein ist das *Werden*; aus dem Werden abstrahierten wir Sein und Nichtsein, und faßten beide als im Werdens- oder Lebensinteresse vertreten, als Tendenz- und als Einheitskomponente dieses Interesses. So bedeutet Tendenz das, was das Sein zum Werden macht, und insofern trifft der Ausdruck „Trieb" in der Tat das Wesen der Tendenz.

In einer Hinsicht freilich paßt die Bezeichnung nur für die Veränderungstendenz. Denn nur sie ist im Lebensinteresse die Vertreterin des Andersseins und damit das zu aller Handlung — Handlung ist Veränderung — Treibende. In der Tat schwankt dementsprechend der Sprachgebrauch; unter „Trieben" werden manchmal nur diejenigen Interessenkomponenten verstanden, welche, wie wir noch sehen werden, sich als Modifikationen der Veränderungs-

Digitized by Google

tendenz erweisen. So spricht ja auch die Physik, wie wir bereits erwähnten, von „Energie" nur dort, wo sie Veränderungsenergie meint. — Allein die Verwendung des Ausdrucks (Trieb) im weiteren Sinne (für beide Tendenzen mit ihren Modifikationen) hat doch im ganzen mehr für sich. Es ist zu dem, was schon darüber gesagt wurde, hinzuzufügen, daß beide Tendenzen, nicht nur der Veränderungstrieb, quantitativen und also *energetischen* Charakter besitzen, daß sie somit „Kräfte" sind, im Gegensatz zum Einheitsfaktor, dem sie eben darum ganz mit Recht gemeinsam als Energien, Triebe, gegenübergestellt werden. Es ist ferner in Betracht zu ziehen, daß allerdings Handlung als solche allein der Veränderungstendenz entspricht, daß aber alle wirkliche Handlung *relative* Veränderung bedeutet, so daß wirkliche Handlung nur unter Mitwirkung der Beharrungstendenz zustandekommt. Was die *wirkliche* Handlung „schafft", ist also ebensogut die Beharrungs- wie die Veränderungstendenz. — Und endlich *dient* ja das menschliche Handeln wohl ebensooft gerade der Selbstbehauptung wie der Selbstveränderung, so daß schon von hier aus unter das *in* der Handlung Treibende die Beharrungstendenz mitgerechnet werden muß.

So akzeptieren wir den Ausdruck *Trieb* für alles Tendenzhafte, sofern es im Menschen anzutreffen ist. Eins aber möchten wir noch einmal betonen, ehe wir zur näheren Betrachtung der Triebe übergehen. Triebe sind „Abstraktionen", d. h. nur in der Reflexion quasi künstlich isolierte, an sich nicht herauszulösende „Seiten" des Interesses überhaupt. Wenn wir von ihnen sprechen, als ob sie sozusagen Eigensubjekte oder doch selbständige Interessen wären, so darf das nie anders als bildlich verstanden werden. Wir müssen sie *im Satz* zu Subjekten machen und ihnen „Funktionen" zuschreiben; das heißt aber nicht, daß sie Realsubjekte oder selber Interessen seien. Eigentlich sollte man immer sagen: das Interesse nach seiner einen oder andern extremen Richtungsmöglichkeit; wir sagen dafür abkürzend: der (eine oder andere) Trieb. Wie wir mit dem Einheitsfaktor nie etwas anderes meinen als das Interesse nach seiner universal orientierten Richtungseinheit. — Diese Erinnerung oder Warnung möge allgemein für dieses und das folgende Kapitel beachtet werden.

Wenn der Mensch ein Individuum ist, in jenem bedingten Sinn des Einzelindividuums (s. 1. Kap.), so muß in ihm das allgemeine Lebensinteresse ebenso individuiert sein wie wir es allgemein dargestellt haben. Die Tendenz- oder Triebkomponente bedeutet auch für ihn die Orientiertheit seines Handelns an ihm selbst, die Selbst-

Digitized by Google

sucht, das Eigeninteresse in seinem Interesse überhaupt, also das Wunschhafte, die Neigung (das Wort drückt sehr bezeichnend die extreme Tendenzrichtung aus, welche ständiges „Gleitenwollen" — nämlich vom Sein der Mitte zum Nichtsein hin — bedeutet). Kraft des Beharrungstriebes will ich jederzeit sein wie *ich* bin; kraft des Veränderungstriebes will *ich* jederzeit ein anderer sein. Das Ich steht immer im Zentrum, es ist der Beziehungspunkt alles Triebhaften. Und jeder der beiden Triebe (oder Grundtriebe, wie wir sie später, zur Unterscheidung von ihren sekundären Modifikationen nennen werden) trägt in sich jene Maßlosigkeit, die nichts anderes bedeutet als eben die Neigung zum Extrem, zur *absoluten* Beharrung bzw. absoluten Veränderung, eine Maßlosigkeit, die nur durch das regulierte Zusammensein, also durch den Einheitsfaktor in eine Maßhaftigkeit verwandelt wird. Kraft der Triebe als solcher sind wir immer maßlos.

In der *Konstitution* auch des Menschen manifestiert sich der *Beharrungstrieb* als jene Veränderlichkeitsschranke, die den Spielraum der Entwicklung beschränkt. Er ist hier sozusagen *investierter* Beharrungstrieb: so ist das Individuum bereits geschaffen. Das „Feste" in der Anlage bedeutet, daß das Individuum in all seinem Handeln einen gewissen Spielraum des Tendenzverhältnisses nicht überschreiten *kann*. Alles Schwanken zwischen der relativen Führung des einen oder des anderen Urtriebes hat seine Grenze an einer bestimmten Quantität des investierten, konstitutionellen Beharrungstriebes, die nicht vermindert, nur vermehrt werden kann. Sie *wird* vergrößert, wenn im Laufe des Lebens Verfestigungen eintreten, die den Spielraum der Veränderung einengen. — Analoges gilt aber auch von der Veränderungstendenz. Sie bedeutet in der Konstitution die investierte Variabilität und als solche die Schranke der möglichen Auswirkung des Beharrungstriebes. Sie ist die andere Grenze für das Schwanken im Tendenzverhältnis. Auch sie kann, als konstitutionelle, quantitativ nicht vermindert, nur vermehrt werden. Sie *wird* vergrößert, wenn im Laufe des Lebens „Verflüssigungen" des Charakters eintreten, Erregungszeiten, in welchen der Veränderungstrieb, innerhalb der konstitutionell gesteckten Variationsschranke, mehr als sonst die Führung übernimmt. Der „Spielraum" liegt gerade zwischen den konstitutionellen Maxima der Herrschaftsmöglichkeit des einen und des anderen Triebes.

Zwischen diesen Grenzen vollzieht sich die „Auseinandersetzung" der Triebe im einzelnen *Handeln*. Das heißt: in jeder Handlung

Digitized by Google

überwiegt *relativ* die eine oder die andere Tendenz, doch so, daß das mögliche Maß dieses Ueberwiegens durch den konstitutionellen Spielraum begrenzt ist. Die Weite des Spielraums ist individuell verschieden. Es gibt unter Menschen weitere und engere Naturen in diesem Sinne; die ersteren sind solche, deren Triebmöglichkeiten größer sind, so daß ihre einzelnen Handlungen sich nach ihrer vorwiegenden Triebqualität verhältnismäßig stark voneinander unterscheiden können. Sie sind energischer Selbstbehauptung, aber auch energischer Selbstaufgabe fähig, während die Triebschwankungen anderer sich in einem engeren Kreise bewegen. Die Charakterologie müßte auf diesen fundamentalen Unterschied besonders achten.

Gleichviel aber, wie groß die mögliche Schwankungsweite für den Einzelnen sein möge: in jedem einzelnen Interesse sind beide Triebe vorhanden, und zwar so, daß der eine relativ überwiegt. Jede Handlung ist also eine Reaktion, welche entweder mehr in der Richtung der Selbstbehauptung oder mehr in derjenigen der Selbstveränderung geht. Sofern die Handlung ihren normalen Verlauf nimmt, zeigt sich dies relative Ueberwiegen in jeder ihrer Phasen. Wir unterscheiden darnach zwei mögliche Triebqualitäten (oder kurz: *Qualitäten*) der Handlung. Die Qualität wird bestimmt durch den quantitativ überwiegenden Trieb. Eine Handlung hat darnach entweder die Qualität der Selbstbehauptung oder diejenige der Selbstveränderung. So in jeder ihrer Phasen. Jedes *Gefühl* trägt die eine oder die andere Qualität. Jedes Wissen ist entweder mehr selbstbehauptend oder mehr durch Selbstveränderungsneigung bestimmt. (Genaueres später.) Jedes Ziel ist qualitativ in der einen oder der anderen Weise beschaffen, jede Tat ebenso. — Doch ist zu bedenken, daß ja nie der schwächere Trieb überhaupt fehlt. Jede Handlung ist vielmehr ein Kompromiß beider Triebe. So daß ihre Qualität, unbeschadet des Vorwiegens der einen oder der anderen Tendenz, immer komplex ist. Die Qualität ist triebkomplex, „ambivalent" in diesem Sinne. In jedes Selbstbehauptungsgefühl gegenüber einem Objekt mischt sich ein Einschlag der anderen Triebqualität, und so fort durch die ganze Handlung. In diesem Sinn ist alles Handeln zwiespältig und aktiviert daher nie die gesamte verfügbare Energie nach der bevorzugten Richtung. Jede Aktion hat in sich eine *Hemmung*, die verhältnismäßig um so beträchtlicher ist, je mehr sich beide Triebe die Wage halten. Maximal energische Handlung setzt maximales Ueberwiegen eines der beiden Triebe voraus, — unter Annahme eines bestimmten Quantums von überhaupt vorhandener Energie.

Digitized by Google

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen, welche für beide Grundtriebe gelten, wenden wir uns zunächst speziell dem *Beharrungstriebe* zu, so wie er im Menschen sich manifestiert. Denken wir uns einen Zustand der Handlungslosigkeit, so läge es im Beharrungsinteresse, daß ein Handeln überhaupt nicht zustande käme. Aber jener Zustand kommt im Leben nirgends vor. Darum tritt der Trieb in Wirklichkeit niemals als Anwalt des Nichthandelns auf, sondern stets nur als Moment der Beharrung in der bisherigen *Richtung* des Handelns. Trägheit ist gewiß an sich Tendenz des *absoluten* Beharrens; im Leben aber, in der ständigen Veränderung, kann sie nur als Moment des Beharrens in der Art (Richtung) der Veränderung wirksam werden.

So ist der Trieb auch im menschlichen Leben nicht Trieb zur „Ruhe" schlechthin, sondern Trieb des So-seins, d. h. des So-Handelns, Trieb zur *Erhaltung* des jeweils seienden Ichs, in diesem Sinne Ichtrieb, Egoismus. Ihm ist daher alles Widerstreben gegen eine *neue* Art des Handelns, gegen alle Richtungsänderung, zuzuschreiben. Er tritt ein für die Konstanz, die Beständigkeit, er ist „konservativ". Diese konservative Tendenz erstreckt sich notwendig nicht auf das eigene Individuum allein, sofern dieses ja in mannigfacher Beziehung zur Umwelt steht und von dieser abhängig ist. Alle Selbsterhaltung will die Konservation auch dieser Umwelt. Jede Veränderung, auch „draußen", ist ihr unsympathisch, sofern eben das Ich dadurch in Mitleidenschaft gezogen wird oder werden könnte. Es soll alles bleiben wie es ist, damit ich bleiben kann wie ich bin. Zu einer andersartigen Auswirkung kommt der Trieb erst dann, wenn die Umwelt gerade in ihrem Sosein das Ichinteresse des Individuums gefährdet. Dann wird die am Ich orientierte Beharrungstendenz zur Umwandlungstendenz mit Bezug auf die Umwelt. Konservatives und nichtkonservatives Handeln *kann* aus derselben Trägheit (Egoismus) stammen. Doch betrifft das zuletzt Gesagte schon die Bedeutung des Ichtriebes für die Einstellung speziell zum äußeren Objekt, auf die wir nachher ausführlicher eingehen wollen.

Als Trägheit tritt der Beharrungstrieb aber nicht nur für das qualitative Sosein ein, sondern er hemmt eben damit auch jede quantitativ neue Wendung, die das Handeln nimmt. Er ist der Widerstand, der überwunden werden muß, sollen wir überhaupt von einer Art des Verhaltens in eine andere übergehen. Sein Einfluß ist es, wenn wir zu „Gewohnheiten" gelangen oder aus Gewohnheiten nur schwer wieder hinausgelangen können. Ihm ist es ferner zuzuschreiben, wenn es uns schwer wird, in der einmal begonnenen

Digitized by Google

Aktivität einzuhalten, oder umgekehrt: einen Zustand relativ geringer Aktivität („Ruhe") zu verlassen (Trägheit im engeren Sinne). Im ersten Fall wirkt der Beharrungstrieb geradezu als aktionsfördernd: die einmal eingeschlagene Richtung und also Handlung will *durchgeführt* werden. Denn das Individuum ist darin engagiert, und nun will es sich auch durchsetzen. Vieles von dem, was man im täglichen Leben „Energie" nennt, ist darum gerade nicht Veränderungsenergie, sondern *Durchsetzungs*-Energie, im egoistischen Sinne. „Energische" Naturen in diesem Sinne sind dementsprechend einfach Naturen von großer Stärke der Selbstbehauptung, die als Durchsetzungs- und Durchführungstendenz wirkt. Auch dann, wenn das *Ziel* der begonnenen Handlung selber kein wesentlich egoistisches sein sollte: die Sache ist einmal begonnen, die Richtung ist eingeschlagen, das Individuum hat das Ziel zu dem *seinen* gemacht, — nun will die Selbstbehauptung, eben der Beharrungstrieb, daß nicht neue Wandlungen des Interesses eintreten; der konservative Trieb wird zur Zähigkeit, zur Durchsetzungsenergie, zur Hartnäckigkeit.

Ganz anders ist die Auswirkung des Triebes etwa dann, wenn die bisherige Aktivität zur Ermüdung oder Erschöpfung der individuellen Aktionsenergie zu führen droht. Dann wird die Selbsterhaltungstendenz zum Ruhebedürfnis und treibt als solches wieder zur Einstellung der Aktivität, sofern diese überhaupt möglich ist. Kraft der Veränderungstendenz gäbe das Individuum sich in allem Handeln aus. Der Beharrungstrieb wirkt als Handlungsantrieb (Durchsetzungstrieb) nur insoweit, als dadurch das Individuum selbst nicht gefährdet ist; tritt dieser Moment ein, so wirkt er im Sinne des Nachlassens, der Ruhe, der Erholung. Man versteht diese scheinbare Gegensätzlichkeit ohne weiteres, wenn man immer den eigentlichen „Sinn" dieses Triebes bedenkt (Beharrung) und dazu seine Orientiertheit am Ich des Individuums. Nur dann ist auch verständlich, wie aus dem gleichen Grunde ein „draufgängerischer" Durchsetzungstypus zugleich feige sein kann: die feige Reaktion tritt ein, sobald das dem Durchsetzungstrieb entsprechende Verhalten seinerseits die Existenz (das Sosein, die Bequemlichkeit usw.) des Individuums zu bedrohen scheint. Der Beharrungstrieb will ja außer dem momentanen Sosein (Bleiben) als *konstitutionelle* Tendenz immer auch das Bleiben der so beschaffenen Konstitution, d. h. aber: der individuellen Existenz überhaupt. — Man wird, ganz allgemein, das Verhalten der Menschen nie verstehen, wenn man nur auf die einzelnen Auswirkungen oder Modifikationen der

Digitized by Google

Grundmotive sieht und nicht auf diese Motive selbst zurückgeht, also jene Auswirkungen als Modifikationen unter bestimmten Bedingungen versteht. Dieses *Durchschauen*, durch die Auswirkungen hindurch bis zu den Urmotiven, ist ja das Hauptstück aller Menschenkenntnis, d. h. alles Interesseverständnisses. Nur wer es in allen Fällen vermöchte, der brauchte gegenüber scheinbarer Unvereinbarkeit einzelner Handlungen nicht mehr zu fragen, wie es denn möglich sei, daß ein Individuum so und auch so handeln könne; es wäre ihm ohne weiteres klar. — Wir können hier selbstverständlich nicht alle diese scheinbaren Gegensätzlichkeiten aufhellen; das ist Sache spezieller Psychologie. Was wir geben, sind einzelne *Beispiele* verschiedenartiger Modifikation desselben Grundtriebes. Das gilt auch nachher für die Beschreibung der Veränderungstendenz.

So wie die Selbsterhaltung zum Ruhebedürfnis werden kann, so ist es auch möglich (scheinbar ganz gegen ihren eigentlichen Sinn), daß sie nicht nur Durchsetzungstendenz, sondern sogar eigentliches Aktions- oder „Bewegungs"bedürfnis wird. Nämlich dann, wenn die bisher vorhandene verhältnismäßige Ruhe ihrerseits die Existenz (das gesamte Sosein) des Individuums bedroht. Die „pflichtmäßige" Anstrengung „aus Gesundheitsrücksichten" *kann* der nichttriebhaften Komponente des Interesses zuzuschreiben und dann wirklich pflichtmäßig (s. 6. Kap.) sein; sie kann aber auch wesentlich Sache des Egoismus sein. Gerade so wie jede andere „Sorge für die Gesundheit" auf diese oder jene Grundkomponente zurückgehen kann (Mäßigkeit, Abstinenz usw.). Unter Umständen gilt das sogar für die Sorge „um die Volksgesundheit", — wenn nämlich zuvor eine Identifikation des Ich mit „dem Volk" oder der Nation oder der Menschheit stattgefunden hat. Wie es einen nationalen oder Familienegoismus gibt, gibt es auch einen Menschheits-Egoismus. (Es muß ein für allemal betont werden, daß mit der Zurückführung irgendeiner Verhaltensweise auf dies oder jenes Grundmotiv hier, im psychologischen Zusammenhang, durchaus keine sittliche oder andere *Wertung* ausgesprochen sein soll.)

Was für die „Sorge um die Gesundheit" gilt, gilt allgemein: man darf ein Verhalten psychologisch niemals nur nach seinem Effekt beurteilen, sonst versteht man es nicht. Es kommt immer darauf an, aus welcher Motivation der Effekt gewollt oder erreicht worden ist. Und wenn auch der Effekt sehr oft das beste Indizium für diese Motivation abgeben mag: immer ist das nicht der Fall, und wenn zwei „dasselbe tun", so *braucht* es jedenfalls der Motivation (der Interessenbeschaffenheit) nach nicht dasselbe zu sein. — „Gesund-

Digitized by Google

heit" ist übrigens, wenigstens wenn sie als subjektives Existenzwohlbefinden verstanden wird, immer ein egoistischer Begriff. Von der Veränderungstendenz wird sie jeden Augenblick aufs Spiel gesetzt, denn diese Tendenz will ja gerade die Zerstörung des Soseins, also auch der so und so beschaffenen Existenz.

Mit den vorigen Bemerkungen sind wir bereits über die allgemeine Bedeutung des Beharrungstriebes hinaus zu seiner Manifestation bei währender Handlung gelangt. *Ist* einmal Handlung (die ja als solche, als Selbstveränderung, die sie immer *auch* ist, dem Beharrungstrieb zuwiderläuft), so will Egoismus, sagten wir, wenigstens ihre Durchsetzung, vielmehr: die Durchsetzung des Ichs *in* der Handlung. Er will nun aber auch die Ichbehauptung *durch* die Handlung: sie soll dem Erhaltungsinteresse *dienen*. Das tut sie unter allen Umständen dann, wenn in ihrem Interesse der egoistische Trieb überwiegt, und deshalb „kämpft" der Trieb jederzeit um seine Vorherrschaft bei der Gestaltung der Interessen und der Reaktionen. Das ist ja der Grund dafür, daß Schwankungen in der Objekteinstellung möglich sind und daß auch nach der Bildung einheitlicher Absicht und in dieser Bildung stets, selbst bei überwiegender Veränderungstendenz, der Beharrungstrieb mitspricht: der Grund jener bereits hervorgehobenen „Ambivalenz" in jeder Handlung. Je mehr beide Triebe sich in ihrer Quantität nahestehen, desto „unentschiedener" wird die Handlung.

Das Handeln kann aber dem individuellen Beharrungstrieb unter Umständen auch dann dienen, wenn in der Einzelhandlung der andere Trieb überwiegt. Ja das Individuum vermag diesen anderen Trieb und damit die durch ihn wesentlich bestimmte Handlung im Dienste des Egoismus zu verwenden. Es kann z. B. der Umwelt identifikatorisch „entgegenkommen", um sie um so sicherer zu beherrschen. In solchen Fällen ist die *Mittel*-Handlung vom Veränderungstrieb beherrscht, obwohl der Zweck und damit der ganze Handlungszusammenhang unter der Führung des Egoismus steht. Das wesentlich egoistisch bestimmte Individuum läßt absichtlich vorübergehend seine Veränderungstendenz vorwalten. Doch wird der Fall erst später vollständig aufgeklärt werden können.

In der zentrifugalen Phase *jeder* Handlung, auch der wesentlich durch den Veränderungstrieb bestimmten, manifestiert sich der Beharrungstrieb, wie wir schon sahen, als Durchsetzungsenergie. Er ist daher derjenige, der eigentlich die *Zweckmäßigkeit* der Handlung in dieser zweiten Phase vertritt. Kraft seiner wird das gesetzte Ziel, auch wenn es selber nicht ein egoistisches ist, beharrlich *ver-*

Digitized by Google

folgt. Und alle Zweckmäßigkeitsmaßnahmen stammen aus ihm; seine Sache ist die ganze Methodik der ausführenden Partie in der Handlung. Durch seine Mitwirkung wird das Handeln „praktisch" im technischen Sinn der zweckmäßigen Objektbearbeitung. Vieles von dem, was man „Verständigkeit" (Zweckmäßigkeit) im Verhalten eines Menschen nennt, ist nichts anderes als kräftige Beteiligung des Durchsetzungstriebes in der zweiten Phase der Handlung. Und die ganze Planbildung, sofern sie eben aus Gründen möglicher Zweckmäßigkeit geschieht, ist dem Egoismus zu verdanken. Ohne kräftige Selbstbehauptung eines Individuums gibt es kein planvolles, sondern ein eher impulsives Handeln. So ist auch das *Wissen,* als Ausführung des „Wissenwollens", eine Art *Bemächtigung* des Objekts, wenigstens nach einer Seite betrachtet (über „Erkenntnis" vgl. 6. Kap.), und insofern Zeugnis von der Wirksamkeit der egoistischen Tendenz.

In allen diesen Modifikationen, wie in den noch zu besprechenden, ist die Wirksamkeit des Beharrungstriebes unabhängig davon, ob das Individuum, in sekundärem Zurückkommen auf sein eigenes Verhalten, sich dieser Wirksamkeit bewußt sei oder nicht. Die Triebe sind an der Gestaltung des in diesem Sinn unbewußten (ungewußten) Lebens ganz gleich beteiligt wie an der des selbstgewußten Handelns. Und wenn man gelegentlich mit Vorliebe nur gerade die Tendenzmotivationen des ungewußten Handelns als Triebe bezeichnet, so ist das eine Verengerung des Begriffs, die sachlich nicht gerechtfertigt ist (weil es eben dieselben Tendenzen sind, die das gewußte wie das ungewußte Handeln bestimmen), die aber verständlich ist: dort wo dem Individuum die sekundäre Einsicht in die Art seiner Motive fehlt, macht ihm sein eigenes Handeln — eben als unverstandenes — den Eindruck des Getriebenseins. Es *weiß* sich nicht an den Motiven beteiligt, es *kennt* nicht den Ursprung der Handlung aus seiner eigenen individuell orientierten Triebhaftigkeit. Darum „erlebt" es sein Handeln (wenn eben dies Erleben nicht bis zum Wissen gedeiht) als quasi nicht-eigenes, als Getriebensein, die Motivationen aber als Triebe in diesem engeren Sinn. Dies wird erst recht dort der Fall sein, wo die Motivation einmal bewußt war, dann aber verdrängt worden ist. Dann *„will"* das Individuum nicht um die Eigenbeteiligung wissen und die Verdrängungsenergie ist zugleich die Energie, mit welcher es daran festhält, daß das Verhalten „nicht aus eigenem Willen", sondern eben aus „Trieben" heraus geschehen sei.

Nebenbei bemerkt, ist auch diese Verdrängungsenergie stets egoistische Energie: es liegt im Interesse der Selbsterhaltung, daß gewisse

Digitized by Google

Dinge nicht gewußt seien, und nur wenn es so ist, werden sie verdrängt. Aber auch jene Rücksicht der „Ersparnis", welche zum bloßen Vergessen führt, ist egoistisch motiviert, wie alle Zweckmäßigkeit. — In besonderer Situation freilich kann gerade dieselbe Behauptungstendenz zur Tendenz des Wiederbewußtmachens werden — wie sie ja auch die Tendenz des primären zweckmäßigen Wissens ist—, und zwar sowohl dem Vergessenen wie dem Verdrängten gegenüber. Das geschieht immer dann, wenn das Nichtwissen oder Nichtmehrwissen für die Selbsterhaltung, z. B. für die Gesundheit, gefährlich wird. Die spezielle Psychologie, insbesondere die Neurosenlehre, würde das im einzelnen reich mit Beispielen belegen können. Es ist natürlich nicht gesagt, daß im Falle des Wiederwissenwollens aus Gründen der Selbsterhaltung der Trieb dazu sich immer auch durchsetze. Wenn das nicht geschieht, so steht der Bewußtmachungstendenz eine stärkere Tendenz (vielleicht sogar eine andere Modifikation des Beharrungstriebes, also gerade die Verdrängungstendenz) gegenüber, welche den Erfolg jener ersten vereitelt.

Wenn die dem Individuum selber niebewußten und nichtbewußtseinsfähigen Verhaltensweisen zugleich dem Fremdverständnis verschlossen sind, wenn es sich also um *„physiologische"* Vorgänge handelt, so sind die Motivationen trotzdem die gleichen wie im Bereich des „Psychischen" im engeren Sinn. Auch die physiologischen Vorgänge sind Handlungen des Individuums und entstammen seinem Interesse, müssen also ihrer Motivation nach dieselbe Struktur zeigen wie alles Verhalten, das dem Wissen und dem Verstehen zugänglich ist. Hier haben wir es vorläufig erst mit der Beharrungskomponente dieses Interesses, mit dem Selbsterhaltungstrieb zu tun. Er manifestiert sich deutlich in allen denjenigen physiologischen Vorgängen, welche vornehmlich der Selbsterhaltung, der „Gesundheit", der Abwehr von Schädigungen usw. dienen. Also im Hunger und in der Verdauungstätigkeit (das Individuum bemächtigt sich fremder Energien zur Erhaltung und Kräftigung der eigenen Vitalität) sowohl wie in der Tätigkeit des Herzens, der Lungen und anderer Organe der Selbsterhaltung und der Existenzbehauptung. Und fast könnte es scheinen, als ob überhaupt das gesamte physiologische Geschehen unter der Prävalenz des Ichtriebes stände. Daß das indessen nicht der Fall ist, zeigt vorläufig der einfache Hinweis darauf, daß auch die Veränderlichkeit des Individuums, z. B. die „Entwicklung", die Identifikationsmöglichkeit (z. B. in der Form der „Liebe", s. später) ihre „physiologischen Grundlagen" hat.

Insbesondere dort, wo der Selbsterhaltungstrieb physiologisch sich

Digitized by Google

auswirkt, wo also das niebewußte Leben deutliche Zweckmäßigkeit im Existenzinteresse aufweist, nennt man den Trieb mit Vorliebe *Instinkt* (vgl. im 2. Kapitel die Instinkthandlung). Zwar gibt es zweifellos Instinkte, welche nicht wesentlich der Selbsterhaltung, sondern eher gewissen Modifikationen des Veränderungstriebes *dienen* und insofern dieser anderen Seite der Triebhaftigkeit zuzuzählen sind. Aber wenn man sie *Instinkte* nennt, so geschieht das doch wohl wesentlich deshalb, weil es sich um zweckmäßig *realisierte* (im Handeln durchgesetzte) Bedürfnisse handelt, gleichgültig ob diese Bedürfnisse selber mehr der einen oder mehr der anderen Triebrichtung angehören. Die Zweckmäßigkeit in der Durchführung ist aber immer Sache des Ichtriebes, so daß also gerade die Manifestation dieses Triebes es ist, welche dem bewußtseins- und verständnisdunkeln Vorgang den Namen des instinktiven einträgt. — Aber gleich viel; wir wollten nur auf den Zusammenhang des Instinktbegriffs mit dem Triebbegriff überhaupt hinweisen. Sachlich ist „Instinkt" der engere Begriff. Die Klimax der Verengerung ist bezeichnet durch die Reihe: Trieb, „Trieb" im Sinne des unbewußten Triebes, und Instinkt im Sinne des physiologisch-unbewußten Triebes, zugleich mit Betonung der zweckmäßigen Auswirkungsmöglichkeit, also der sich durchsetzenden Selbstbehauptung.

Jeder der bisher besprochenen Modifikationen des Beharrungstriebes entspricht eine Modifikation des (im ganzen egoistisch bestimmten) Handelns. Denn wie das Interesse, so die daraus hervorgehende Reaktionsweise. In einer Handlung, deren Interesse wesentlich egoistisch bestimmt ist, ist das Gefühl (die zentrale Reaktion), die Zielsetzung, die Tat ebenfalls egoistisch bestimmt, vorausgesetzt daß die Handlung normal verlaufe. Daß außerdem in *jeder*, auch in der dem Interesse nach mehr durch die Veränderungstendenz bestimmten Handlung, sobald sie in die zentrifugale Phase eintritt, trotz des Veränderungszieles der Ich-Durchsetzungstrieb für die Mittelphasen (die Planbildung und die Tat) und eventuell die Mittelhandlungen relativ in den Vordergrund tritt, haben wir schon betont. Jetzt aber möchten wir hervorheben, daß in der von Anfang an egoistisch bestimmten Handlung nicht nur der Beharrungstrieb überhaupt das Ganze, in allen Phasen, beherrscht, sondern daß die Handlung in allen Phasen die im Interesse vorliegende *Modifikation* dieses Triebes zum Ausdruck bringt. Tritt beispielsweise der Trieb im Interesse speziell als Machttrieb auf (Trieb zur Verstärkung der Selbstbehauptungsmöglichkeit), so wird die ganze Handlung zur Machthandlung. Ihr Gefühl ist ein (mehr oder weniger positives

Digitized by Google

oder negatives) Machtgefühl, ihr Ziel ein Machtziel, ihr Plan ein Machtplan, ihr Wissen ein Bemächtigungswissen. Ist aber die Interessenmodifikation z. B. die der Existenzerhaltung etwa im Sinne der Gesundheit, so ist das ganze Verhalten dadurch modaliter bestimmt; es treten Gesundheitsgefühle (positive oder negative), Gesundheitsziele usw. auf. Ist die Modifikation des Beharrungstriebes die des Ruhebedürfnisses, so zeigen alle daraus stammenden Reaktionen die Signatur dieser Modifikation. Alle ihre Gefühle z. B. sind (positive oder negative) Ruhegefühle, alle ihre Phantasien Ruhephantasien. Es wäre Aufgabe der speziellen Psychologie, unter diesem Gesichtspunkt die Modifikationen der Handlungen, der Gefühle, der Ziele und Pläne (Phantasien), welche uns die Erfahrung zeigt, zu ordnen und untereinander in Zusammenhang zu bringen. Wir begnügen uns mit dem allgemeinen Hinweis.

Ist bisher das Handeln als solches unter der bestimmenden Herrschaft des Beharrungstriebes betrachtet worden, so ergeben sich weitere Einblicke, wenn wir nun das Walten des Triebes mit Rücksicht auf das Objekt der Handlung untersuchen. Das soll zunächst im Zusammenhang der äußeren Handlung geschehen. In Frage steht also die Reaktion des egoistisch bestimmten Individuums speziell auf das *äußere Objekt*. Allgemein befindet sich das Handlungssubjekt kraft des Ichtriebes zum äußeren Objekt in der Abgrenzung, Trennung, Durchsetzung, Verteidigung, kurz: in Opposition. Das Interesse des Objekts ist ja in allen Fällen von dem des Subjekts verschieden; die Einwirkung des Objekts bedroht also in jedem Falle das Sosein des Subjekts und die Beharrungstendenz des letzteren muß daher mit Ablehnung antworten. Insofern stiftet sie notwendig Feindschaft zwischen den Individuen. Allein das Verhältnis der beiden Interessen (des Subjekts, und des Objekts) ist ja niemals dasjenige des absoluten Gegensatzes. Relative Richtungsverschiedenheit ist zugleich relative Richtungsgleichheit, Verwandtschaft, und jedenfalls kann das fremde Interesse dem des Subjekts dienen. Dann ist das Objekt „angenehm", nämlich egoistisch-angenehm. Eben deshalb, weil das fremde Interesse das eigene unterstützt und so seinerseits der Erhaltungstendenz des Individuums dient. Insoweit ist dann das Objekt nicht Feind, freilich auch nicht Freund (dies ist ein Begriff, der nicht in der Sphäre des Erhaltungstriebes liegt, wie wir noch sehen werden), aber jedenfalls willkommen. Es ist Unterstützung und wird unter diesem Gesichtspunkt geschätzt: es ist für die Selbsterhaltungszwecke des Ich *benutzbar*. Man sieht so, daß die egoistische Einstellung zum äußeren Objekt zwar grundsätzlich die der Fremdheit und der Abwehr ist,

Digitized by Google

daß sie aber zugleich, sofern nämlich das Objekt verwendbar ist, zum *Trieb der Benutzung* des Fremden für eigene Zwecke wird. Nun ist aber das Objekt unter Umständen wenigstens auf Umwegen auch dort benutzbar, wo sein Interesse zunächst dem des Subjekts widerspricht. Und jedenfalls geht das egoistisch bestimmte Subjekt stets auf Benützung jedes Objekts aus. Das ist der egoistische Grund der angestrebten Objekt-*Bearbeitung*. Es soll verwendbar gemacht und so in den Machtkreis des Subjekts einbezogen werden. Dies ist immer zunächst der Sinn der egoistisch bestimmten Handlung.

Geht so die Beharrungstendenz in der Auseinandersetzung mit dem Objekt, trotz der partiellen Feindschaft, auf Bearbeitung und nicht auf Vernichtung aus, so kann sie doch unter Umständen zum Vernichtungstrieb werden. Das geschieht immer dann, wenn das Objekt sich als nichtbenutzbar erweist, d. h. wenn es der Einbeziehung in den Machtkreis des Handelnden definitiv widerstrebt. Der „Egoist" sucht die Umwelt immer zunächst auszubeuten, weil darin zugleich die Ausmerzung des Widerstandes und überdies ein Machtgewinn — also ein doppelter Erfolg — läge. Erst wenn das Ausbeutungsbestreben sich als aussichtslos erweist, schlägt die Benutzungssucht um in die Zerstörungstendenz. Das Objekt soll dann überhaupt nicht mehr existieren, um wenigstens, wenn es schon nicht nützt, auch nicht mehr schaden zu können. Die Vernichtungstendenz ist so die der Benutzungstendenz *polar entgegengesetzte* Modifikation des Beharrungstriebes in seiner Anwendung auf das Nichtich. Sie ist immer die Folge einer Enttäuschung und bedeutet ein „Umschlagen" der Objekteinstellung. Erst so wird die latente zur aktuellen Feindschaft. Das Individuum schadet durch die tatsächliche Vernichtung des anderen insofern immer sich selbst, als es eine Benützungsmöglichkeit verliert. Aber es zieht diese relative Schädigung der größeren vor, welche ihm durch die Existenz und Wirksamkeit eines Unbenutzbaren erwächst oder droht.

Diese Gesamteinstellung zum äußeren Objekt dokumentiert sich nun in allen Phasen der Handlung. In der Erlebnisphase zunächst so, daß das Individuum auf ein Minimum von Rezeption der fremden Einwirkung ausgeht: es *sichert* sich gegen die Außenwelt, schließt sich ab, sucht die äußeren Reize auf dem Wege zur zentralen Rezeption abzuschwächen. Es ist, als egoistisches, „unempfindlich" gegen fremde Interessen, läßt sich durch sie möglichst wenig beeinflussen. Nun ist gänzliche Abweisung ja aber nicht möglich; eine Beeinflussung und damit eine zentrale Rezeption findet in mehr oder minder hohem Maße immer statt. Dann bewirkt der Beharrungstrieb aber wenig-

Digitized by Google

stens eine entsprechende zentrale Reaktion: ein egoistisches Objekt-*Gefühl.* Das *reine* Gefühl von dieser Qualität würde radikale innere Ablehnung des im Reiz rezipierten fremden Interesses bedeuten, da es aber qualitativ reine Gefühle wegen der steten Mitwirkung des anderen Triebes nicht gibt, so ist das tatsächliche Objektgefühl egoistischer Prävalenz wenigstens eine *vorwiegende* Ablehnung, also jene latente relative Feindschaft, die je nachdem zum utilitarischen oder zum Vernichtungsgefühle wird. Entsprechend gestaltet sich dann die Zielsetzung und die Tat selbst. Wir sahen schon, daß die periphere Organisation an und für sich wesentlich egoistisch bestimmt ist (Durchsetzungsorganisation, Zweckmäßigkeit). Je mehr vom Beharrungstrieb in dieser Organisation investiert ist, desto besser vermag das Individuum das Objekt nach seinen Wünschen zu bearbeiten, desto „praktischer" in der Endphase, desto „geschickter" in der Objektbearbeitung ist es. Diese Geschicklichkeit als solche ist egoistisch orientiert, auch wenn die Tat der Realisation eines Veränderungswunsches dient. Dann pflegt sie nur eben dadurch verstärkt zu sein, daß noch die identifikatorische „Einfühlung" in das zu bearbeitende Objekt hinzukommt.

Interessant ist die Gestaltung der Plan- oder Wissensphase unter dem Vorwalten des Beharrungstriebes. Wir wissen, daß die Planbildung an sich unter dem Zeichen der Zweckmäßigkeit steht. Hier aber kommt es nur auf die Planbildung im Dienst eines selber egoistischen Zieles (Interesses) an. Der Plan wird dann ein Benutzungs-, eventuell ein Vernichtungsplan sein. Dann steht aber auch die Wissenskomponente des Planes unter diesem Zeichen, das Individuum will dann das Interesse des Objekts kennen, um es zu benutzen bzw. zu vernichten. Man begreift, daß diese Abzweckung dem ganzen Wissen einen anderen Charakter verleiht, als wenn es im Dienste des Veränderungstriebes, also etwa der Angleichung an das Objekt stände. Es wird nicht identifikatorisches, sondern eben „technisches" Wissen sein, denn es kommt ja nicht auf das Verständnis des Objekts, nicht auf das Wissen der Subjektbedeutung der fremden Funktion an, sondern lediglich auf die „Feststellung" der Funktion selbst und ihrer äußeren Zusammenhänge. Alles *verstehende* Wissenwollen ist nicht egoistischer Art; egoistische Wissensbildung liefert nichtverstehendes (minimal verstehendes) Wissen. Der egoistischen Einstellung wird, in der Phase des Wissens, alles Nichtich einfach Ding, Sache, Gegenstand, Objekt möglicher oder unmöglicher Verwendung. Es wird nicht „Meinesgleichen", nicht Du, nicht Persönlichkeit; um dies zu werden, müßte es Objekt identifikatorisch bestimmten Wissens sein.

Digitized by Google

Dem „Egoisten" sind z. B. Menschen nicht Menschen, sondern Dinge, fremdes Erleben ist ihm nicht Erleben, sondern Verwendungsmöglichkeit oder Machthindernis und dgl. — Man könnte diesen qualitativen Gegensatz in der Wissensbildung — er findet sich eben auch noch in der reflektierenden Bearbeitung primärer Wissensinhalte — bis in die „Weltanschauungen" hinein verfolgen. Die „Fähigkeit" des egoistisch bestimmten Wissens, d. h. ein gewisses Maß solcher Urteilsenergie, wird (im Gegensatz zur identifikatorischen „Feinfühligkeit", zum „Verstehensvermögen") Klugheit oder, in besonders stark egoistischer Modifikation, Schlauheit genannt, besonders dann, wenn sie sich mit besonderer Geschicklichkeit verbindet.

Schwerer zu durchschauen ist die Auswirkung des Beharrungstriebes in *innerer Handlung*, also gegenüber dem inneren Objekt. Allgemein bedeutet solche Handlung eine (sekundäre) Reaktion des Individuums gegen eigenes Verhalten (Verhaltensweise, Eigenschaft). Im ganzen stellt, wegen der ständigen Veränderung des Selbst, jedes frühere Ich einen partiellen Gegensatz zum momentanen Ich dar, gerade so wie jedes äußere Objekt. Jedes Individuum steht also jederzeit in relativer Unzufriedenheit zu sich selbst. Der Beharrungstrieb ist, wie der Trieb überhaupt, je am Sosein des Ich, also am momentanen Ich orientiert (wobei das *konstitutionelle* Ich den „Kern" jedes momentanen Ich bildet und also *stets* Orientierungspunkt bleibt). So muß jene latente Feindschaft (egoistischer Art) jederzeit gegen alles bisherige Verhalten partiell vorhanden sein. Sie ist der Ausdruck dafür, daß das Individuum kraft seiner Beharrungstendenz nicht anders sein will als es ist. — Nun kann ja aber keine innere Handlung auf das nicht mehr aktuelle Ich (oder eigene Verhalten) gehen. Denn das in diesem Sinn Frühere ist der Veränderungsmöglichkeit entzogen. Objekt innerer Handlung kann nur das Ich sein, das — in irgendeinem Zustand — noch aktuell ist. Also das Ich, das sich, im Zustand, eben anschickt ein anderes zu *werden*. „Früheres" Verhalten oder „Sein" wird nur insofern zum Objekt innerer Handlung, als es im aktuellen Ich noch „wirksam ist". Daher gestalten sich die beiden Tendenzen in innerer Handlung stets so, daß, je nach dem Vorwalten der einen oder der anderen, das Individuum bemüht ist, das gerade zum „Neuwerden" sich anschickende Ich nach der einen oder der anderen Richtung zu beeinflussen. Vom Beharrungstrieb aus ist nun offenbar, da er ja stets für die Konstanz eintritt, das in der Umwandlung befindliche Ich gerade insofern „feindlich", als es in der Umwandlung begriffen ist, als es „ein anderes werden will". Die (partielle) Feindschaft gegen das bisherige Ich ist also Feindschaft

Digitized by Google

gegen die Veränderungstendenz und Veränderlichkeit des *jederzeitigen* Ich. Und alle Selbstreaktion im Namen des Beharrungstriebes ist also positiv eben Beharrungsreaktion, negativ: Widerstand gegen die Veränderung, oder Trägheit. So reagiert das Individuum gegen sich selbst sofern es nicht beharren will, sofern es nicht träge ist.

Aber auch diese „innere Feindschaft" hat zugleich den Charakter des Nützlichkeitsstrebens. Kraft des Beharrungstriebes sucht darum das Individuum sogar seine Veränderungssucht oder seine Veränderlichkeit gerade zur Selbsterhaltung zu benutzen. Wie wir es gesehen haben z. B. im Falle des Bewegungs- oder Beschäftigungsstrebens im Dienste der Gesundheit. Die augenblickliche Beharrungsmöglichkeit wird dann preisgegeben zugunsten eines wichtigeren oder höheren Beharrungszieles, eben der dauernden Selbsterhaltung. Allgemein wird so der Beharrungstrieb zum Bestreben, „sich selbst" in der Gewalt zu haben — eben für Beharrungszwecke. Eine Art der „Selbstbeherrschung" ist nichts anderes als Trägheit in der Modifikation der Machttendenz gegenüber sich selbst. — Läßt sich das (veränderungssüchtige) Ich in keiner Weise für Selbsterhaltungszwecke benützen, so wird erst die Feindschaft aktuell. Das Individuum „ärgert" sich dann über sich selbst. Allein zum Vernichtungsstreben kann scheinbar diesmal der Aerger nicht werden, der Umschlag ins polare Gegenteil der Benutzungssucht kann nicht eintreten, weil mit dem veränderungssüchtigen Ich das Ich überhaupt zerstört werden müßte, und das widerspräche absolut dem Beharrungstrieb. Immerhin kommt partielle Selbstzerstörungs*tendenz* aus Beharrungstrieb trotzdem vor; sie kommt nur nicht zur Durchführung, sondern bleibt „Anwandlung".

Dieser beharrungssüchtigen Gesamteinstellung des Individuums gegen sich selbst entsprechen alle Phasen so bestimmter innerer Handlung. Vom „Aerger über sich selbst", als vom typischen negativen Gefühl solcher Handlung, war schon die Rede. Das entsprechende positive Gefühl ist das der Genugtuung über sich selbst, des inneren Beifalls gegenüber einem in der Beharrung starken und erfolgreichen Ich: das Analogon zum positiven Machtgefühl und seinen Verwandten. Auch das positive „Gesundheitsgefühl" gehört dazu, ferner das Behagen in der Trägheit. Die übrigen Phasen gestalten sich dementsprechend. Das Selbst-*Wissen* insbesondere (die Selbstbewußtheit) trägt in diesem Fall jenen Klugheits- oder Schlauheitscharakter, den wir bereits kennen. Wir wollen uns selbst kennen, um uns zu Beharrungszwecken besser beherrschen zu können. „Bewußte" Individuen sind, je nach der Art oder dem Motiv der Bewußtheit,

Digitized by Google

unter Umständen einfach „träge" bzw. egoistische Individuen. Was nicht hindert, daß unter anderen Umständen die Selbsterhaltungstendenz auch zur Tendenz des Nichtwissens, des Vergessens oder des Verdrängens werden kann, wie wir bereits betont haben.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Wirksamkeit der Beharrungstendenz in allen Arten innerer (oder äußerer) Handlung zu verfolgen; das ist Sache spezieller Triebpsychologie. Einen Spezialfall wollen wir immerhin, wegen seiner besonderen Bedeutung, noch erwähnen: den der *Reflexion*. Sie steht an sich, wie das primäre Wissen, unter dem Zeichen der Zweckmäßigkeit und gehört insofern zweifellos in das Gebiet des Beharrungstriebes. Denn sie will ja (vgl. 2. Kapitel) Ausgestaltung des primären Objektwissens und trägt damit den Charakter aller Arten oder Phasen der Objektbemächtigung. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang, wenn die Reflexion über die Revision des primären Einzelwissens hinaus zur *Synthese* einzelner primärer Ergebnisse schreitet: das Individuum macht *Erfahrungen* und legt sich so quasi einen Vorrat von Wissensmacht zu, von Objektbeherrschungsmöglichkeit. — Wie indessen das primäre Wissen, innerhalb seines an sich egoistischen Charakters, eine identifikatorische Wendung nehmen und damit dem Veränderungstrieb dienstbar werden kann (Verstehen), so vermag auch innerhalb der Reflexion sekundär dieser Trieb relativ hervorzutreten und dann wird aus der Reflexion die *Deutung* des Objekts, bzw. die verstehende Synthese.

Nun ist Reflexion unter allen Umständen eine innere Handlung; ihr Objekt ist das eigene primäre Wissen, wenn man (s. 2. Kapitel) abkürzend so sagen darf. Durch (innere) Bearbeitung dieses Wissens soll aber das Wissen um das *primäre* Objekt revidiert und damit die primäre Handlung womöglich zweckmäßiger gestaltet werden. Das primäre Objekt aber kann ein äußeres oder ein inneres sein. Im ersten Falle gilt, wie man sieht, die egoistische Einstellung in der Reflexion, trotzdem sie als solche ein inneres Objekt hat, zuletzt und eigentlich dem dahinter stehenden (primären) äußeren Objekt. Und nur Reflexion der zweiten Art steht also in ihrer eigentlichen Absicht unter dem direkt auf das Ich gerichteten Beharrungstrieb: nur die Reflexion auf ein primäres Wissen *vom Ich* ist wissende Bemächtigung dieses Ich auch der letzten Absicht nach. So daß diese Selbstreflexion in doppeltem Sinne dem Beharrungstriebe dient: einmal als Reflexion überhaupt und dann als Reflexion über das Wissen um das eigene Ich. Alle Selbstbesinnung im reflektierenden Sinn ist an sich exquisit egoistisch. (Wir müssen hier besonders davor warnen, diesem Wort

Digitized by Google

irgendwelche moralische Wertbedeutung unterzuschieben; es wird sich später zeigen, daß diese wie jede andere Modifikation des Beharrungstriebes je nach den Umständen ebensowohl sittlich positive wie sittlich negative Bedeutung haben kann.) Trotzdem kann auch diese Reflexion sekundär der Veränderungstendenz dienen, wie es schon allgemein für die (verstehende) Reflexion betont worden ist.

Die bisherigen Betrachtungen haben allerlei *Gesichtspunkte* für die mögliche Modifikation des Beharrungstriebes ergeben und darauf kam es uns an, nicht auf die Vollständigkeit in der Aufzählung der Modifikationen selbst. Wir fügen einen letzten Gesichtspunkt hinzu; er betrifft die Möglichkeit und Art der Modifikation je nach dem Objekt oder der (qualitativen) Objektart, der gegenüber, in innerer oder äußerer Handlung, das Individuum sein Sosein zu behaupten sucht. — Triebhaftigkeit bedeutet allgemein: Orientiertheit des Interesses am Einzelindividuum. Jeder der beiden Triebe ist eine Art der möglichen *Auseinandersetzung* mit dem Objekt, wobei in beiden Fällen Individuum gegen Individuum steht. Die beiden extremen Richtungen der möglichen Auseinandersetzung werden durch die beiden Grundtriebe bezeichnet. Im einen wie im anderen Fall aber ist das Individuum, wegen seiner Orientiertheit an sich selbst, dem Objekt in gewissem Sinne „ausgeliefert". Genauer: es muß jeder Objekteinwirkung gegenüber Stellung beziehen, es muß jedes Objekt, jeden Reiz „ernst nehmen", indem es darauf antwortet. Nur zufolge der individuellen Orientiertheit hat das Individuum überhaupt ein Gegenüber, wird es also „gereizt". Im nichtindividuierten Universum gäbe es keine Reize und daher keine Auseinandersetzungen. Das Individuum aber, gerade sofern es Individuum und also Orientierungspunkt einer Interessenquantität des Ganzen ist, sieht sich in Reize und Gegensätzlichkeiten verstrickt, auf die es antworten muß: wer Ich sein will, ist dadurch an das jeweils Andere durch notwendige Reaktion gebunden.

Und zwar muß die Reaktion, auch abgesehen von der vorherrschenden Triebrichtung, die Antwort auf den *Reiz* sein; sie muß sich also in ihrer Gestaltung nach diesem Reize richten. Eben darum sprachen wir von „Ausgeliefertsein" des Subjekts. Nun ist im Reiz je ein Modus des einwirkenden Interesses vom Objekt her gegeben. Auf der Linie dieser Einwirkung muß das Subjekt antworten. So wird der Modus des Reizes bestimmend für die Modalität des antwortenden Interesses; oder: das Objekt (nämlich durch die Art seiner Einwirkung) wird bestimmend für die Unterart des Triebes, mit welchem das Subjekt ihm entgegentritt — und zwar gleichgültig,

Digitized by Google

ob es der eine oder der andere Trieb sei. Hier setzen wir zunächst eine Reaktion wesentlich aus dem Beharrungstrieb voraus. Dann müssen sich *objektbestimmte* (reizbestimmte) Modifikationen dieses Triebes ergeben, welche in ihrer Besonderheit die Art der Einwirkung, also die reizende Objektbeschaffenheit widerspiegeln. Aus einem Grunde, der später eingesehen werden wird, sind die objektbestimmten Modifikationen des Veränderungstriebes weit mannigfaltiger als diejenigen des Beharrungstriebes. Doch lassen sich auch für den letzteren einleuchtende Beispiele anführen (Vollständigkeit der Aufzählung ist nicht möglich).

Zunächst reagieren wir auf verschiedene Weise (immer innerhalb des Selbsterhaltungs- oder Beharrungstriebes), je nachdem das Objekt unser Soseinsinteresse unmittelbar oder mittelbar, momentan oder in möglicher Zukunft, bedroht. Man erkennt die modale Verschiedenheit der Reaktion wohl am besten aus der Verschiedenheit der *zentralen* Reaktion, also des Objekt*gefühls*. Der erst *erwarteten* „gefährlichen" Einwirkung des Objekts stehen wir mit andersartigem Gefühl gegenüber wie der bereits aktuellen. Man braucht nur Gefühlsbezeichnungen wie Furcht und Schreck, Hoffnung und Freude und dgl. nebeneinanderzustellen, um sich des Unterschiedes bewußt zu werden. Allgemein kann man von Erwartungs- und Gegenwartsgefühlen (Reaktionen) sprechen, um die hier vorliegende Modifikationsmöglichkeit zu bezeichnen. Daß es aber objektbestimmte Modifikationen sind, leuchtet ein: sie richten sich nach der momentanen Stellung des Objekts zum Subjekt, also nach der Art des Reizes. Auch das nicht unmittelbar sondern erst mittelbar als relevant empfundene Objekt ist eben als relevant *empfunden*, bedeutet also für mich einen Reiz, den ich vom Beharrungstrieb aus entsprechend beantworte.

Aber auch innerhalb einer dieser Kategorien, z. B. innerhalb der Klasse der „Gegenwarts"reaktionen, modifiziert sich der antwortende Beharrungstrieb je nach der Art des Reizes. Wir reagieren anders gegen (angenehme oder unangenehme) Temperaturen (Objekte von bestimmtem Wärmereiz) als z. B. gegen Schmeichelei oder Tadel, auch wenn alle diese Reaktionen wesentlich egoistisch bestimmt sind. „Passiver" Widerstand des Objekts wird von uns anders beantwortet als aktiver. Jede Beschaffenheitsmodalität des Reizes spiegelt sich in der Triebmodifikation der Reaktion, z. B. des Gefühls. Es gibt (egoistische) Temperaturgefühle, „Ehrgefühle", Klimagefühle, ferner Gesundheitsgefühle, Selbstgefallens- oder Mißfallensgefühle, Hunger- und Durstgefühle (in den letzteren Beispielen handelt es sich um

Digitized by Google

innere Reaktionen, um Bestimmtheit durch das innere Objekt) usw. Man sieht, daß sich von der objektbestimmten Modifikation her eine neue Möglichkeit zur Einteilung der Reaktionen, Gefühle, Ziele (auch die Ziele sind natürlich modal abhängig von der Reizart), kurz der Triebmodalitäten ergibt. Da sich diese Art der möglichen Triebmodifikation mit den früher erwähnten Arten mannigfach kreuzen kann, so ergibt sich, wie man sieht, eine ungeheure Vielgestaltigkeit des Trieblebens schon innerhalb des Beharrungstriebes allein. Sie wird noch ins Ungemessene vergrößert, wenn man den andern Trieb mit seinen möglichen Modi und wenn man ferner die später zu behandelnden Möglichkeiten der Komplex- und der Kompromißbildung zwischen Modifikationen der *beiden* Grundtriebe hinzunimmt. Bedenkt man die darin liegende Variationsmöglichkeit des Triebverhaltens so wird unsere begründete These, daß dies ganze Verhalten auf nur zwei Grundtriebe zurückgehe, das Befremdende verlieren, das sie sonst wohl haben könnte.

Wir wenden uns nun zunächst dem *Veränderungstrieb* zu, wie er im menschlichen Leben sich dokumentiert und modifiziert. Dabei ist nie außer Augen zu lassen, daß auch er als *individueller* Trieb am Individuum orientiert und also stets *Selbst*-Veränderungstrieb ist. Wenn er zur Veränderung des Nichtich treiben sollte, so kann das nur so begründet sein, daß durch diese Veränderung die Selbstveränderung oder Selbstveränderungsmöglichkeit gesucht wird, — anders als bei der egoistisch begründeten Fremdveränderung, wo diese Veränderung *direkt* im Dienste des (Beharrungs-)Triebes stehen kann und jedenfalls immer der Selbsterhaltung dienen soll.

Im *Universum* bedeutet Veränderungstendenz gleichviel wie Aktivität überhaupt. Denn jede Aktivität ist hier pure Selbstveränderung, und umgekehrt. Nicht ganz so verhält es sich mit der individuierten Tendenz. Sie will Veränderung des *Individuums*, und diese fällt nicht schlechthin mit individueller Aktivität zusammen. Zwar ist jede individuelle Aktion *auch* Selbstveränderung, aber sie kann doch wesentlich auf Fremdveränderung ausgehen. Und umgekehrt ist Veränderung des Individuums nicht nur auf dem Wege eigener Aktion möglich, sondern kann auch „passives" Verändertwerden durch fremde Aktion sein. Man wird also sagen müssen, der individuelle Veränderungstrieb decke sich mit der eigenen Aktivität, sofern diese zugleich Selbstveränderung bedeutet (sofern sie Fremdveränderung bedeutet, ist sie vorwiegend egoistisch bestimmt); im übrigen sei er

Digitized by Google

ebensogut „Passionstrieb" (Passivität), sofern darunter das Sichdarbieten des Individuums an die fremde Aktivität verstanden wird. Im letzteren Sinne könnten wir direkt vom *Hingebungstrieb* sprechen.

Jedenfalls steckt in dem Trieb das Gegenteil der Beharrung, der Konservativität. Freilich kann aus ihm heraus das Individuum das Bleiben bestehender Verhältnisse wünschen und anstreben. Aber nur dann, wenn diese Verhältnisse ihm eine maximale Möglichkeit ständiger Selbstveränderung gewähren, wenn sie also selber „chaotisch" sind. Es ist dem so eingestellten Individuum wohl in abwechslungsreichen Verhältnissen, und sie sucht es zu konservieren. So ist der Trieb auch dort, wo er konservierend auftritt, doch eben Abwechslungstrieb, Neugier, chaotische Tendenz. Darum wirkt er in allen relativ festen Verhältnissen revolutionär, beunruhigend, vorwärtsdrängend, ruhestörend. Doch nicht, wie der Egoismus, um etwa durch Störung der beharrenden Außenwelt die Erweiterung der eigenen Macht zu erreichen, sondern gerade um *mit* der unruhigen Umwelt selber unruhig sein zu können.

Denn der Trieb, von dem wir sprechen, ist *existenzfeindlich* gegenüber dem eigenen Sosein des Individuums. Wenn er will, daß dieses ständig anders sei, so will er, daß es nicht *sei*; darin liegt aber eine ständige Neigung zur Zerstörung seiner selbst, als *besonderen* Individuums. Der Trieb ist anti-egoistisch. Darum bedeutet er für ein *organisiertes* Individuum die ständige „Gefahr" (aber diese Bewertung erhält er gerade von der Beharrungstendenz her) der Auflösung, des Auseinanderfallens, des Sichverlierens an die Umwelt. Eben deshalb aber auch eine ständige Empfänglichkeit für zerstörende Einflüsse, „Krankheitserreger", ja überhaupt für Krankheit. Denn diese bedeutet für den Organismus nie etwas anderes als Dissoziation durch Eigenwilligkeit einzelner Organe; diese Eigenwilligkeit ist Emanzipation von der Organbestimmung, und der Veränderungstrieb begünstigt sie beständig, weil er der latenten Exzentrizität der Organe entgegenkommt. Das veränderungssüchtige Individuum ist eben nicht nur in seiner „rezeptiven Peripherie" empfänglich für störende Einflüsse, sondern auch in seiner zentralen Organisation. Wir sprechen ja nur dort von *individuellem* Veränderungstrieb, wo wir sagen wollen, dies sei die überwiegende Richtung gerade des Zentrums. Man sieht hier übrigens, daß unter Voraussetzung dauernd überwiegender Veränderungstendenz ein Organismus überhaupt nicht bestehen könnte; er hätte „keine Konstanz".

So bedeutet der Trieb für das ganze Individuum seine Impressionabilität oder Suggestibilität, sein Verkauftsein an jeden Einfluß.

Digitized by Google

Naturen mit starker Veränderungstendenz, welche konstitutionell investiert ist, machen darum den Eindruck „geringer Individuiertheit". Sie haben gewissermaßen keinen festen Kern, kein Rückgrat, schillern in allen Charakterfarben, haben „keinen Charakter". Sie sind bald so und bald anders, je nach der Umgebung, sind infolgedessen „bequem" oder unbequem, wiederum je nach der Umgebung, liebenswürdig, anschmiegsam, untreu, unzuverlässig, — je nach den Ansprüchen, von denen aus man sie bewertet. — Im einzelnen Handeln fehlt ihnen die „Konsequenz" oder Beharrlichkeit, weil sie jeden Augenblick abgelenkt werden können. Die Handlung selbst gestaltet sich auch nicht exquisit zweckmäßig, planvoll, zielbestimmt, weil in der zentrifugalen Phase, die ja an sich egoistisch bestimmt ist, der zentrale Mangel an Selbstbehauptung die der Phase immanente Zweckhaftigkeit lähmt.

Im übrigen muß unter der Herrschaft des Veränderungstriebes die einzelne Handlung der Selbstveränderung *dienen*. Sie ist Veränderungshandlung auch dann, wenn sich selbstbehauptende Zwischenhandlungen einschieben oder wenn in der Ausführungsphase die Behauptungstendenz relativ überwiegt. Denn es kommt für den Charakter der Handlung auf das zentrale Interesse an.

Für das *unbewußte* Handeln jeder Kategorie gilt prinzipiell dasselbe, was seinerzeit bei der Besprechung des egoistischen Triebes hervorgehoben worden ist. Die veränderungssüchtige Motivation des Handelns kann dem Individuum selbst ebensowohl verborgen bleiben wie die egoistische. Im ganzen gehört die Selbstbewußtheit als solche, wie wir sahen, in die Sphäre der Selbstbehauptung, so daß rein vom Veränderungstrieb aus das eigene Handeln dem Individuum überhaupt unbewußt bleiben müßte. Veränderungsnaturen sind denn auch in der Tat stark „unbewußte Naturen", geben sich wenig Rechenschaft über sich selbst, bemerken kaum ihre eigene Unbeständigkeit und fühlen sich daher bei Vorwürfen, die auf diese ihre Eigenschaft abzielen, in einer Weise „unschuldig", die für andersartige Charaktere etwas stark Irritierendes hat. Sie *wissen* gar nicht, wie sie sind oder wie sie waren. — Aber diese Zusammengehörigkeit von Unbewußtheit und Veränderungstrieb betrifft eigentlich nur die *ursprüngliche* Unbewußtheit. Das Unbewußt-*Werden* (Vergessen, Verdrängen) steht umgekehrt wesentlich im Interesse der Selbstbehauptung, wie wir schon sahen; ebenso wie die nachträgliche Wiederbewußtmachung. Auch das „Gedächtnis", im Sinne des Festhaltens oder der Perseveration, also der möglichen Reproduktion, ist egoistischer Natur, wie man ohne weiteres begreift.

Digitized by Google

Unter den „*physiologischen* Vorgängen" finden sich neben egoistisch orientierten auch solche, die mehr oder weniger ausgesprochen im Veränderungsinteresse stehen. Es sind alle diejenigen, die im Leben des Organismus den Wandel ermöglichen und die „physiologische Grundlage" der Hingebung des Individuums an die Umwelt und an die Alterationsmöglichkeit überhaupt bedeuten. Eine spezielle Psychologie dieser Vorgänge, die dann in Wahrheit „physiologische Psychologie" wäre, müßte im einzelnen der Bedeutung z. B. der Drüsentätigkeit, der Haut- und Sinnesfunktionen usw. unter diesen Triebgesichtspunkten nachgehen. Auch die den Organen immanente physiologische Krankheitsmöglichkeit steht, wie schon allgemein angedeutet wurde, im Zusammenhang mit der zentralen Veränderungstendenz.

Es ist selbstverständlich, daß jede der bisher erwähnten Modifikationen des Triebes sich in jeder *Phase* der durch ihn, dem Interesse nach, bestimmten Handlung wiederfinden muß. Wir verweisen auf die entsprechenden Ausführungen zum Beharrungstrieb und brauchen um so weniger näher darauf einzugehen, als sich dazu bei der Analyse des besonderen Verhaltens in innerer und äußerer Handlung Gelegenheit bieten wird.

Im Zusammenhang der *inneren Handlung* ist der Veränderungstrieb zunächst nichts anderes als die Aktionstendenz überhaupt; denn hier ist ja, wie wir sahen, Aktion gleich Selbstveränderung und umgekehrt. Im besonderen Sinne dient dann aber dem Triebinteresse alles dasjenige innere Handeln, welches auch in seinem Ziele anti-egoistisch bestimmt ist (es gibt auch egoistische Ziele inneren Handelns, wie wir sahen). So im physiologischen wie in dem im engeren Sinne psychischen Geschehen. Wo das Individuum zu seiner Veränderlichkeit Ja sagt, da steht es immer unter der Herrschaft des zweiten Grundtriebes. Darum ist er der eigentliche Entwicklungstrieb, die Freude an neuen Möglichkeiten, der Drang zu neuer Art der Einstellung und Betätigung, die Flucht vor der Gewohnheit und dem Alltäglichen ins Ungewohnte, Besondere, Fremdartige, der Abenteuerdrang (der dann unterstützt wird durch die in neuen Verhältnissen mögliche Identifikation mit neuen Fremdobjekten, s. unten). So neigt der Veränderungssüchtige zum Wechsel des Ortes, der Beschäftigungsweise, der Lebensform. Er will sein Leben „bereichern" durch Auskosten aller Möglichkeiten, und nichts ist ihm widerwärtiger als ein Leben, das ihn zur Konstanz zwingt. Er ist die explosive Natur. Er will nicht „derselbe" sein, und wenn es ihm nicht gelingt, die Selbstveränderung realiter so weit durchzuführen, als der Wunsch es möchte, so fröhnt

Digitized by Google

er dem Triebe wenigstens in der *Phantasie*, die dann zum Ersatz der Tat wird. Er ist an sich eine phantastische Natur, die den dauernden Anreiz zur phantastischen Umgestaltung der Realität und vor allem der eigenen Rolle in ihr eben aus dem Veränderungstriebe schöpft.

Die Phantasie steht zwar als Plan- oder Zielsetzung im Dienste der Durchführung des Handelns, also der Ichbehauptung in der Realisation des gleichgültig welchen Interesses. Aber in dieser Bedeutung ist sie stets Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck; sie ist dann auch niemals Phantastik, sondern geht auf die realen Möglichkeiten. Die Veränderungssucht aber macht sich die Möglichkeit der Phantasiebildung an und für sich zunutze. Sie treibt zunächst allerdings auch zur *Ziel-* (nicht zur Weg-)phantasie, sofern das Ziel ein Selbstveränderungsziel ist. Aber schon diese Zielsetzung hält sich unter bedeutender Vorherrschaft der anti-egoistischen Veränderungssucht nicht an die technischen Möglichkeiten und wird also leicht phantastisch. Dann aber fehlt dem so eingestellten Individuum auch jenes Maß von Durchsetzungsenergie, welche über die im Gefühl begründete Zielsetzung hinaus zur Tat selber, zur Ueberwindung des Objektwiderstandes, triebe und diese Ueberwindung möglich machte. Namentlich weil diese Realisation des phantastisch gesetzten Zieles selbst für eine normale Durchsetzungsenergie zu schwer wäre. So bleibt dann die Handlung in der Phantasie stecken; sie wird zur Produktion der Veränderungsphantasie „um ihrer selbst willen"; die eigentliche Handlung wird zur phantastischen „Ersatzhandlung".

So ist die im exquisiten Sinne phantasievolle, die phantastische Natur ein Individuum mit hervorragendem Selbstveränderungstrieb. Und der Egoist heißt phantasiearm, obwohl ihm die Zielphantasie nicht fremd ist: er *sucht* eben nicht die Phantasie, sondern ihre Realisation, und außerdem hält sich seine Phantasie, als zweckmäßig gebaute, in den Grenzen der Realisierbarkeit. Zu „unfruchtbarer" Phantasiebildung hat er „keine Zeit"; er verschwendet seine Energie nicht daran. Dagegen wird der Mensch unter der Herrschaft der Veränderungssucht notwendig zum „Träumer", weil ihm der Traum gestattet, Triebrichtungen zu aktivieren, welche in der realen Welt nicht zur Durchführung gelangen können. Wohl gibt es auch vom Beharrungstrieb aus, besonders in der Modifikation der Machttendenz, derartige Träume (Machtträume). Allein sie sind einmal stets als *Mittel* gemeint (Spekulationen, Pläne, Ueberlegungen, Erfindungen usw.), und sodann korrigieren sie sich fortwährend an den Durchsetzungsmöglichkeiten. Nur der Veränderungssüchtige vermag dauernd und sozusagen mit Vorliebe in der Traumwelt zu *leben*. Er wird,

Digitized by Google

im Gegensatz zur egoistischen Natur (die sich stets nach der Realität richtet und mit ihr *rechnet*), um so tiefer in den Traum hineingetrieben, je größer die Enttäuschung ist, die seiner Sucht die harte Wirklichkeit bereitet. Doch spielen bei solcher eigentlichen „Flucht in den Traum" wohl immer Komplikationen mit, die wir hier noch nicht verstehen können. Es sollte ja auch vorläufig nur die phantastische Neigung als solche in Zusammenhang mit der Selbstveränderungstendenz gebracht werden.

Verwandt damit ist die Neigung zum *Schauspiel*, die ja ebenfalls dem „nüchternen" Beharrungstypus fremd ist. Denn im Schauspiel ist eine Art von Anderssein, von Selbstentäußerung möglich, welche nicht oder weniger durch die Schranken tatsächlicher Selbstveränderung gebunden ist. Dem Veränderungssüchtigen ist es immer wohl, wenn er nicht er selbst zu sein braucht. So versenkt er sich in die fremde Persönlichkeit oder erschafft in der Phantasie ein fremdes Ich, aus dem heraus er dann handelt. Er ist Schauspieler aus Trieb, — was durchaus nicht heißt, daß er ein im künstlerischen Sinne *guter* Schauspieler zu sein brauche.

Schon in dieser Modifikation (Schauspieltrieb) ist die Selbstveränderungssucht, wenn es sich auch um Selbstgestaltung (innere Gestaltung) im wesentlichen handelt, zugleich insofern am *äußeren* Objekt orientiert, als sie *Imitations*-Sucht ist. Das gilt in gleicher Weise von derjenigen Manifestation im inneren Handeln, welche wir als *Identifikationstrieb* in allem primären wie sekundären Verstehen kennengelernt haben. Das gesteigerte Verstehen setzt eine innere Angleichung an das Objekt voraus, also eine partielle Selbstentäußerung des Individuums, und Verstehenwollen ist, wenn es auch sekundär gelegentlich egoistischen Zwecken dienstbar gemacht werden mag, an und für sich immer Wille zur Selbstveränderung oder ist ohne ihn jedenfalls nicht möglich. Um den Anderen zu verstehen oder besser zu verstehen, als es primär möglich war, muß eine Selbstveränderung stattfinden, eine innere Identifikationshandlung, ein Hineinversetzen, eine „Einfühlung". Alle diese Termini bedeuten Selbstveränderung durch inneres Handeln. So kann selbst die Reflexion, die an und für sich ja Selbstbehauptungscharakter hat, inhaltlich von der Selbstveränderung her bestimmt sein; eben wenn sie deutende Reflexion ist.

Wie der Egoismus, so offenbart sich nun aber auch der Veränderungstrieb sinnenfälliger im Zusammenhang und als Motiv der *äußeren Handlung*, also im Verhalten gegen fremde Objekte. Und hier nimmt er nun diejenigen Formen an, unter denen er allgemein viel besser bekannt ist als in seiner Grundform. Die „Außenform" (Modifikation in

Digitized by Google

äußerer Handlung) ist eben sozusagen sichtbar, so daß sie leicht für das Ganze des Triebes genommen wird. Die übrigen Modifikationen werden dann übersehen, und der eigentliche Sinn jener Außenmodifikation, deren Modifikationscharakter nicht durchschaut wird, entgeht der Beachtung. Doch werden diese Andeutungen erst später verständlich sein.

Es ist bereits gezeigt worden, daß für den Selbstveränderungstrieb das fremde Objekt zunächst nicht, wie für die Selbstbehauptung, als Bearbeitungs- oder Benutzungsobjekt in Betracht kommt. Der Trieb geht nicht auf Veränderung des äußeren Objekts, sondern auf Anderssein des Ich selbst. Und wenn unter Umständen auch die Veränderung des Nichtich von ihm gesucht wird, so geschieht das nur im Sinne der Mittelhandlung: damit in der veränderten Umwelt die Selbstveränderung oder das Anderssein eher möglich sei (s. oben). An und für sich kann das äußere Objekt für den Trieb, um den es sich hier handelt, nur die Bedeutung der *Gelegenheit zur Selbstveränderung* haben, nur unter diesem Gesichtspunkt beschäftigt sich das Individuum überhaupt mit ihm. Hätte es nicht diese Bedeutung, so würde sich der Veränderungstrieb ebenso ausschließlich in innerer Handlung auswirken, wie die Beharrungstendenz ausschließlich auf ichdienliche *äußere* Handlung drängte, wenn nicht auch das eigene Ich gelegentlich „behandelt" werden müßte, um sich zu behaupten.

Durch diese Einsicht wird klar, daß alles unter der Herrschaft der Veränderungssucht stehende äußere Handeln schließlich dem inneren Handeln, im Sinne der Selbstveränderung, dient. Das äußere Objekt gibt vermöge seiner *Andersheit* dem Ich Gelegenheit und Anhaltspunkt zur Realisation *eigener* Andersheit. Es fordert durch seine Einwirkung zum Beeinflußtwerden auf und findet in der Beeinflußbarkeit des neugierigen Individuums bereitwilliges Entgegenkommen. Dieses greift den Anreiz zum Anderssein (sein wie das Andere ist) gierig auf, und so wird, dem fremden Objekt gegenüber, der Veränderungstrieb zum *Veranderungstrieb*, zur Sucht der Angleichung, der Imitation, zur Suggestibilität, zur Tendenz der Identifikation. Es ist wichtig und für das Verständnis der verschiedenen Modifikationen dieser Identifikationstendenz unentbehrlich, zu sehen, daß es sich hier selber nicht um die Grundform, sondern schon um eine typische Modifikation dieser Grundform handelt. Das Individuum will nicht „an sich" Angleichung an das Andere, sondern es will Selbstveränderung. Und nur unter der Bedingung des „Daseins" eines Anderen wird der Grundtrieb zur Veranderungs(Identifikations-)tendenz. Daher erschöpft er sich auch nicht in dieser Tendenz, sondern zeigt

Digitized by Google

daneben, insbesondere in innerer Handlung schlechthin (sofern sie nicht durch äußeres Objekt angeregt ist) auch noch andere, nicht identifikatorische Modifikationen, auf deren einige wir aufmerksam gemacht haben.

So ist der „Trieb zum Anderen", wenn dieses als Fremdobjekt verstanden ist, nicht ein Urtrieb, sondern die Außenmodifikation des veränderungssüchtigen Grundtriebes. Daran wollen wir uns stets erinnern, wenn wir nun die Manifestationen dieser vom Gegenübertreten eines Fremden bedingten Modifikation an einzelnen typischen Beispielen zeigen.

Kraft des Identifikationsstrebens ist dem Individuum jedes Fremde nicht eine Sache, die man verwenden könnte oder gegen die man sich zu behaupten hätte, sondern ein Du, das reizvoll ist, weil es eben anders ist als ich bin und mir deshalb die Möglichkeit des eigenen Anderssein bietet. Darum ist der Trieb zunächst Freude an allem Nichtich, Freude an der „Welt" und an jedem Einzelnen dieser Welt, Aufgeschlossenheit, Entgegenkommen, Zugewandtheit, Hingegebensein an alles, was da lebt. Und je fremder und fremdartiger es ist, desto größer ist sein Reiz, denn desto mehr lockt es das Individuum von sich selber weg. Dem Identifikationssüchtigen ist die Mannigfaltigkeit der Welt ein Genuß, das Besondere und Einzelne ist ihm lieb allein weil es ein Besonderes, also ein Anderes ist. Während der Egoist das Besondere eben deshalb gerade nicht schätzt. Während er sich abschließt und nur zu technischen Zwecken aus sich heraustritt, öffnet der Identifikationstypus sich weit gegen das Andere, umfaßt er gewissermaßen die Welt, ja lebt er mehr in ihr als „in sich", hingerissen durch den Reichtum der Veranderungsmöglichkeit. Er „ist" in allem, was ihm entgegentritt, er fühlt sich in alles ein, und so ist das Fremde ihm nicht fremd, sondern es ist in ihm, wie er im Anderen ist. Die Differenzen wollen aufgehoben sein, auf daß nicht mehr zwei seien, nicht mehr Ich und Du, sondern Ich im Du (als Du) und umgekehrt.

Da nun aber *vollkommene* Identifikation (noch abgesehen vom Widerstand des Objekts) schon an den Schranken der eigenen Veränderlichkeit scheitert, so wird der Veränderungstrieb, sofern er nicht in der Phantasie (s. oben) Genüge findet, wenigstens zum Trieb der *möglichsten* Identifikation, der möglichsten Seins- und Lebensgemeinschaft. Er sucht und betont das Gemeinsame. Wenn Ich nicht Du werden kann, so soll wenigstens das *Wir* sein, die Gemeinschaft. So flieht das Individuum, wenn die Flucht aus dem Selbst nicht möglich ist (und darin besteht immer die Sehnsucht),

Digitized by Google

wenigstens das Fürsichsein, das Alleinsein, und drängt zur Gemeinschaft, zur Gesellschaft. So wird der Trieb faute-de-mieux zum *sozialen* Trieb. Als solcher ist er am besten bekannt, weil er sich in dieser bescheideneren Modifikation am ehesten realisieren kann und also im realen Handeln sich augenfällig manifestiert. Aber er erschöpft sich darin nie; er bleibt in aller realisierbaren Sozialität stets ungestillte Sehnsucht nach dem Einssein. Und darum *irritiert* die realisierte Lebensgemeinschaft oft mehr als sie befriedigt: sie ist ein schwacher Notbehelf, und gerade im Zusammensein wird das Nichteinssein um so deutlicher und um so aufreizender. Daher kommt es, daß gerade die engsten Gemeinschaftsverhältnisse, weil sie aus großer Triebstärke geschaffen sind und den Trieb eben doch nicht voll befriedigen, am meisten Gelegenheit zum „Leiden" (eben zum identifikatorischen Leiden) in sich schließen, und daß Bruder-, Freundes-, Liebeszwiste die heftigsten sind.

Jedermann sieht, daß wir in der identifikatorischen, dem äußeren Objekt zugewendeten und durch es mitbestimmten Modifikation des Veränderungstriebes diejenige Triebform beschreiben, die man *Liebestrieb*, im weitesten Sinne des Wortes, nennt: *Eros*, Erotik, wenn man darunter die Zugewandtheit zu *wirklichen* Objekten versteht. Alle Liebe will mehr als Gemeinschaft und Beisammensein; sie will Einssein mit dem Objekt. Und nur weil das nicht möglich ist, wird sie zum Gemeinschaftstrieb. Eigentlich flieht sie das Ichsein, das Fürsichsein; nur weil ein Loskommen davon nicht möglich ist, will sie wenigstens nicht das Alleinsein. Sie ist die ewige Sehnsucht des Ich nach dem Nichtich, das Interesse am Andern, der Veranderungstrieb. Aber auch das ist sie nur als Modifikation des Selbstveränderungstriebes, und diesen Ursprung aller Formen der Liebe darf man nicht vergessen. Sie ist zuletzt der Zug zum chaotischen Nichtsein, zum „Tod" im Sinne der absoluten Inkonstanz, und Dichter haben immer wieder diese tiefe Zusammengehörigkeit von Liebe und Selbstauflösung, Liebe und Tod, geahnt.

Man muß die extreme Richtung, die im Liebestriebe liegt, beachten, wenn man sich vor einer oft anzutreffenden und ungemein fatalen Verwechslung hüten will. Liebe, als Veranderungstrieb, will die Differenz von Ich und Du zugunsten der *Einheit* beider aufheben. Sie könnte also als Einheitstendenz oder Einheitsinteresse schlechthin aufgefaßt werden. Das wäre schon deswegen falsch, weil ja auch der Beharrungstrieb oder Egoismus zur Einheitstendenz werden kann: das egoistische Individuum geht im Verkehr mit dem

Digitized by Google

Nichtich darauf aus, das Andere in das Ich, nämlich in den Interessen- oder Machtbereich des Ich, einzubeziehen, und eben zu diesem Zweck will es das Andere „zweckmäßig" verändern. So will auch dieser Trieb die Einheit von Ich und Nichtich in gewissem Sinne. Aber eben in ganz anderem Sinn als der Liebestrieb. Dieser will nicht das Du in das Ich einbeziehen, sondern das Ich in das Du hineinwandeln. Darum führt er, bei anfänglicher Differenz von Ich und Du, nicht, wie der Egoismus, zu ichgemäßer Umgestaltung des Nichtich, sondern zur Dugemäßen Veränderung des Ich, zur Angleichung. Einheitstendenz in gewissem Sinn sind aber, im Verkehr mit dem fremden Objekt, beide Triebe. Beide aber sind es nur sekundär; ursprünglich und eigentlich sind sie am Ich orientierter Veränderungs- bzw. Beharrungstrieb.

Ganz besonders aber muß man sich angesichts der identifikatorischen Modifikation des Veränderungstriebes, welche als Einheitstrieb erscheint, davor hüten, *diese* Einheitstendenz mit dem *Einheitsfaktor* im Lebensinteresse zu verwechseln. Dieser Faktor vertritt die Einheit der divergenten Triebrichtungen und damit die Einheit der einmal individuierten Realität *in* ihrer Individuiertheit. Er will nicht die Individuation noch die Besonderheit des einen Individuums gegenüber dem anderen aufheben (wie der Liebestrieb es will), sondern er vertritt die Harmonie gerade der *besonderten* Individuen. Seine Einheit ist nicht die der Ununterschiedenheit, sondern die des organischen Zusammenhangs und Zusammenwirkens differenter Individuen. Das ist durchaus etwas anderes als die Verschmelzungseinheit, welche die Liebe will, — auch etwas anderes als die Gemeinschaft des möglichst engen Beisammenseins und Zusammenlebens, welche in Ermangelung eines „Bessern" im Liebesinteresse liegt. Denn die *Tendenz* dieses erotischen oder sozialen (den Ausdruck im Triebsinne genommen) Zusammenlebens ist immer das gänzliche Einssein der Ununterschiedenheit, nicht die Harmonie *trotz* und *in* der Unterschiedenheit. Der Einheitsfaktor *gestaltet* ein Ganzes aus differenten Teilen, der Liebestrieb ist nicht Gestaltungsfaktor, sondern er ist, gerade durch die Tendenz zur Aufhebung der Besonderheit und zuletzt zum ständigen Anderssein, aller Gestaltung fremd, ja feind. Er ist gerade in der Art der „Einheit", die er erstrebt, chaotisch, und er will nicht das Sein, sondern das Nichtsein. Der gestaltende Einheitsfaktor aber ist gerade Seinsfaktor, und vertritt das Gleichgewicht der Triebe. So tritt er auch der im Veränderungstrieb möglichen Einheitssucht als Schranke und Maßfaktor *entgegen*. Weil *er* ist, kann die erotische

Digitized by Google

Einheitssucht nie verwirklicht werden. Er will die Besonderheit, damit Harmonie sei, er will die (relative) Beharrung, damit der andere Trieb nicht zum chaotischen Nichtsein führe. Er reguliert die Tendenzen und so auch die Auswirkung des Liebestriebes. Er tritt als Schranke der erotischen „Einheit" auf, damit die „wahre" Einheit, eben die des Systems sei.

Die Verwechslung beider Einheiten bedeutet eine Erotisierung oder Sentimentalisierung des Lebens, welche ihm nicht gerecht wird. Sie ist selber eine Folge starken Liebestriebes, eben weil sie keine andere Einheit kennt oder vielmehr anerkennt als die erotische. — Man kann aber verstehen, daß gewisse Zeiten zu solcher Verwechslung neigen, und daß insbesondere unsere eigene Zeit es tut. Es ist die Reaktion gegen überstarkes Hervortreten der Beharrungstendenz, der Absonderung, des Egoismus. Man steht unter dem starken Eindruck der harmoniestörenden Wirksamkeit dieses einen Triebes. Soll Einheit (im wahren Sinne der Harmonie) sein, so muß mehr Liebe in die Welt (nämlich die Welt der Menschen, in diesen *Teil* der Welt) kommen, als Gegengewicht gegen den anderen Trieb. So entsteht der Hunger nach Liebe im *Interesse* der Harmonie. Und es ist angesichts dieser anschwellenden Sehnsucht nicht zu verwundern, daß in ihr das Mittel mit dem Zweck verwechselt wird. Mehr Liebe, Liebeseinheit, Einreißen der Schranken, die das Eine vom Andern trennen und die in ihrer Stärke egoistischen Ursprunges sind; Umwandlung, „Leben", statt Beharrung; Einfühlung statt Absonderung; Gemeinschaft statt Individualität, — und wie die Programme auf allen Lebensgebieten lauten mögen. Man versteht, daß *eigentlich* die Harmonie gewollt ist, und man versteht auch, daß dazu das Mittel stärkerer Liebestendenz angerufen wird. Aber man versteht auch, daß im reaktiven Ueberschwang der erotisch-sozialen Enheitssucht (Liebessehnsucht) für viele die eigentliche Einheit (Harmonie der besonderen Einzelnen), also das Ziel, hinter der nächstliegenden Notwendigkeit der größeren Liebe, also dem Mittel, zurücktritt, ja daß das Mittel selber Zielbedeutung bekommt oder doch mit dem Ziele durcheinandergeworfen wird. So entsteht jene Verwechslung von „Einheit" und Einheit, entsteht vielmehr ein Ideal, das eine gerade für unsere Zeit wieder charakteristische Mischung von erotischem Triebideal und übertriebhaftem Harmonieideal darstellt (s. 6. Kap.). —

Unter andern historischen (für Einzelne unter andern persönlichen) Umständen wird wieder einmal nach Beharrung, Festigkeit, Abgrenzung, Besonderung, Behauptung gerufen werden (wie es ja,

Digitized by Google

in immanenter Zeitreaktion, heute schon geschieht), damit der erotisch-soziale Einheitstrieb im Interesse wirklicher Gestaltung, wirklicher Harmonie und Einheit, eingedämmt werde. Die identifikatorische Liebestendenz aller Arten wird dann als die große Gefahr und nicht mehr als das rettende „Gute" erscheinen. Man wird ihr „Ideal" nicht mehr mit dem Harmonieideal verwechseln oder vermischen. Wohl aber wird man dann das egoistische Ideal mit diesem letzteren zusammenwerfen; denn auch diese Verwechslung ist möglich. Man braucht nur im Beharrungstrieb die Tendenz zur Festigkeit, zum „bestimmten Charakter", zur „festen Form" zu betonen, so ist für die durch den Reaktionsaffekt geblendeten Augen zwischen diesem Ideal und dem der Gestaltung schlechthin, der Form an sich, der Einheit im Sinne des Gleichgewichts und der Harmonie, der ja an sich fundamentale Unterschied kaum mehr zu sehen. Man will gewiß eigentlich dieses Ziel, aber man ist in das Mittel, welches diesmal „mehr Festigkeit" heißt, vernarrt, so gehen auch hier Ziel und Mittel (Triebziel) durcheinander. Sein wird mit Beharrung verwechselt, Gestaltung mit Abgrenzung, universales Gleichgewicht oder Harmonie mit „Ruhe", und wie man sonst diese „bürgerliche" Verwechslung charakterisieren mag. — Im Grunde aber wechseln die beiden entgegengesetzten Verwechslungen zwar wohl nach ihrer Vorherrschaft untereinander ab, finden sich jedoch zu jeder Zeit nebeneinander als die beiden antagonistischen, weil gleich extremen Idiosynkrasien, die sich immer einstellen, solange die Menschen an ihrer eigenen (einzelnen oder kollektiven) Individualität orientiert bleiben und nicht in ihrem Einzelleben sich zum universalen Sein zu bekennen vermögen. Doch das sind Andeutungen, die erst später voll verstanden werden können (vgl. 6. Kap.).

Wenn nun der Liebestrieb allgemein als fremd-objekt-bedingte Modifikation der Selbstveränderungstendenz charakterisiert ist, so ist es doch nötig, einer sekundären Modifikationsmöglichkeit noch zu gedenken, welche im Liebestriebe liegt und doch dort, wo sie auftritt, den Anschein erweckt, als ob sie ganz anderen Ursprungs wäre. Wir meinen den *Haß* in allen seinen Formen, verstanden als Trieb (Haß-*Gefühle* sind zentrale Reaktionen *aus* dem Haßtrieb, s. unten). Um ihn zu verstehen, muß man sich klar machen, daß wir kraft der Liebestendenz an jedes Objekt mit dem Wunsche der Veränderung unserer selbst herantreten, daß wir *„alles* lieben." Allein der Trieb läßt sich nicht an jedem Objekt gleichgut realisieren. Wo uns die Ineinssetzung ohne weiteres oder doch auf gewissen Umwegen (der Selbstveränderung) gelingt, da sprechen wir von „Liebe"

Digitized by Google

im Sinn der realisierten Liebe. Sofern sie nicht gelingt, bleibt es zunächst bei der Sehnsucht, also beim unbefriedigten Trieb.

Nun hängt Gelingen oder Nichtgelingen der Liebe von zwei Faktoren ab: von mir, d. h. meiner Identifikations- oder Selbstangleichungs-*Fähigkeit* (die im Grunde Veränderlichkeit ist und also konstitutionell und „entwicklungsgeschichtlich" bedingt), und andererseits von der Art und dem Verhalten des Andern. Je verwandter das Objekt mir selber ist, desto geringerer Angleichung bedarf es, um den Trieb zu realisieren. Das heißt freilich durchaus nicht, daß sich verwandte Individuen „am *stärksten* lieben". Wir wissen im Gegenteil, daß der *Trieb* um so stärker ist, je fremder das Andere ist, — weil es so Anlaß zur stärksten Veränderung bietet. Aber es steht gerade der Liebe zum „Gegensatz" die beschränkte Identifikations-*Fähigkeit* gegenüber, so daß wir im Sinne der Realisation das sehr Fremde nicht „lieben können", obwohl wir es „heftig lieben". Die „Trägheit" (als Schranke der Identifikationsfähigkeit) weist unsere Liebestendenz daher auf „nähere" (*relativ* verwandte) Objekte hin, die infolgedessen zu bevorzugten Objekten der Liebes-*Verwirklichung* werden. Je stärker in einem Individuum verhältnismäßig der Liebestrieb ist, desto Fremderes sucht er sich zur Liebe aus; je stärker seine Trägheit (Egoismus), desto mehr hält er sich an „seinesgleichen".

Ist so schon die Beschaffenheit des Objekts, allerdings stets im Verhältnis zur eigenen Identifikationsfähigkeit des Subjekts genommen, bestimmend für das Gelingen „der Liebe", so ist es nicht minder sein (des Objekts) *Verhalten*, gemeint als aktuelle Einwirkung oder Gegenwirkung gegen mich. Wohl ist das Verhalten abhängig von der Beschaffenheit, allgemein gesprochen. Aber jede Gesamtbeschaffenheit eines Individuums schließt viele und unter Umständen stark differente aktuelle Verhaltensmöglichkeiten ein, und es kommt für das Gelingen des Liebeswunsches nun gerade darauf an, wie sich das Objekt im Moment und wie es sich gerade zu mir, d. h. gegenüber meinem Liebesanspruch verhalte. Je nachdem sagt man, es komme mir entgegen, komme mir nicht entgegen, oder weise mich zurück. Und je nach diesem Verhalten richtet sich nun das liebessüchtige Individuum in seiner *Reaktion*. Wir wollen den Fall des Entgegenkommens (der eine aktive Identifikation von der Seite des Objekts selber bedeutet) außer Betracht lassen, weil hier keine Komplikationen eintreten. Im Fall eines geringen oder kaum vorhandenen Entgegenkommens wird das Subjekt, je nach der Stärke seiner *Selbstbehauptungstendenz*, entweder betrübt in unbefriedigter Sehn-

Digitized by Google

sucht verharren, oder den Versuch machen, das Objekt entgegenkommend zu *machen* (weil ja, bei gegebener Energie des eigenen Identifikationsvermögens, das Gelingen des Liebesanspruchs ohne dies Entgegenkommen nicht möglich ist). Es stellt sich dann die Selbstbehauptung in den Dienst der Liebe. Das Individuum geht darauf aus, durch dies oder jenes Mittel das Objekt oder doch sein momentanes Verhalten zu *ändern*; die Mittel können sanfte oder brutale sein, Schmeichelei, Gefälligkeit, Verführung, Zwang: das ist alles im Prinzip dasselbe, nämlich Egoismus im Dienste der Liebesrealisation.

Diese Mittel können nun verfangen oder nicht. Im zweiten Fall sieht sich das Individuum zurückgewiesen, und die Situation ist dann ungefähr gleich, wie wenn das Objekt schon von Anfang an, in seinem ursprünglichen Verhalten, nicht nur nicht entgegenkommend, sondern abweisend gewesen wäre. Nur daß im Falle des Nichtgelingens der „Liebesvergewaltigung" die Zurückweisung noch stärker empfunden wird. So oder so aber erweist sich das Objekt als „untauglich" zur Liebesrealisation, und doch ist der Trieb da und ist gerade auf dieses Objekt gerichtet. In diesem Fall tritt auch hier eine Art von Umschlag ein, wie wir ihn analog in der Wandlung des egoistischen Benutzungs- zum Vernichtungstrieb kennengelernt haben. Nur daß das am *Liebes*-Objekt enttäuschte Individuum, sofern es rein liebend eingestellt wäre, niemals zum *Objekt* eine andere als liebenwollende Haltung einnähme; der enttäuschte Trieb richtet sich vielmehr gegen das Ich selbst. Denn von Anfang an will ja die Liebe, rein als Liebe, nichts vom Objekt; sondern sie will Veränderung des *Ich*, in der Form der Angleichung an das Du und der Vereinigung mit ihm. Enttäuscht das Objekt, so wird das, rein von der Liebe aus, nicht ihm angerechnet, sondern dem Ich, das sich nicht identifizieren kann. Der auf dem Wege zur Identifikation „zurückgewiesene" Trieb wendet sich dann in gewissem Sinne auf seine Urform zurück. Das Individuum wollte sich verändern, bei Gelegenheit des andersseienden Objekts. Ist das als unmöglich erwiesen, so ist doch der Trieb zur Aktivierung angeregt. Dann bleibt ihm nichts übrig, als die Selbstveränderung unabhängig von der Identifikation mit dem Objekt zu wollen. Diese Tendenz bedeutet nichts anderes als einen gerade durch den „unfruchtbaren" Anreiz des Objekts gesteigerten „Widerwillen" gegen das Sosein des Ichs mit seiner beschränkten Identifikationsfähigkeit. Also muß das Individuum, das ja sowieso schon das jeweilige Ich flieht, in gesteigertem Maße an seinem Sosein leiden: es *haßt* nun dies Sosein, es haßt sich selber.

Digitized by Google

Solange noch Aussicht auf mögliche Identifikation, durch Entgegenkommen des Objekts, gewesen war, konnte dieser Umschlag oder eigentlich Rückschlag nicht eintreten. Es blieb angesichts der unbefriedigenden, aber nicht hoffnungslosen Situation bei der mit Wehmut gemischten Hinwendung auf das Objekt. Nun aber wird der gesteigerte (angereizte) Selbstveränderungstrieb zum eigentlichen Selbstvernichtungstrieb; Selbstvernichtung war ja immer die Konsequenz der Selbstveränderung. Das ist die Situation des Verzweifelten aus zurückgewiesener Liebe. Die Konsequenz seiner Stimmung ist der Selbstmord. Hindert ihn daran die (ja stets auch vorhandene) Selbstbehauptung, so wird er wenigstens „partiellen Selbstmord" verüben, etwa durch Kasteiung, oder durch das Meiden froher Anlässe, oder auch nur durch anhaltende „Depression", die ja, wenigstens in der hier in Frage kommenden Variante, nichts anderes ist als graduelle Abwendung vom Leben selbst, als „Lähmung" der Vitalität. Auf alle Fälle ist der Haß, sofern er reine Umschlagsmodifikation der Liebe ist, stets Haß gegen sich selbst, Vernichtungswille, der sich auf das Ich richtet.

Allein dieser *reine* Selbsthaß wird in Wirklichkeit nicht anzutreffen sein. Einfach weil kein Subjekt rein und nur liebend auf ein Objekt eingestellt ist. Die stets auch mitspielende Selbstbehauptungstendenz, die sich ja schon im Versuch der Liebes-*Gewinnung* gegenüber dem Objekt geltend machte, wird im Falle der Zurückweisung mit enttäuscht sein, besonders eben dann, wenn Versuche der Bearbeitung des Objekts in der Richtung seines Entgegenkommens vorausgegangen sind. Insofern ist dann das Objekt partiell auch Benutzungsobjekt, sei auch die Benutzung im Dienste des Liebeswunsches gemeint. Durch die Zurückweisung entzieht sich das Objekt dieser Verwendung. Dann muß aber das Subjekt, vermöge der einmal auf das Objekt gerichteten Bemächtigungstendenz, *ihm* die Zurückweisung anrechnen, und es tritt, im selben Betrage, den der Bemächtigungswille besaß, sein polares Gegenstück, der *egoistisch* bestimmte Vernichtungswille, auf. Es liegt also zweierlei „Umschlagen" vor: die Wandlung der Gewinnungstendenz in die Tendenz zur Vernichtung des Objekts, und daneben die Wandlung der Identifikationstendenz in den auf das Ich selbst gerichteten Vernichtungstrieb. Erst die Kombination *beider* Umschlagsmodifikationen ist das, was wir gemeinhin *Haß* (nämlich Objekthaß) nennen. Die Richtung auf das Objekt gibt in diesem *komplexen* Trieb der Einschlag der Selbstbehauptung; die „Haßfärbung" ist dem Liebeseinschlag zu verdanken. Enttäuschte Liebe

Digitized by Google

ohne enttäuschten Machtwillen ergäbe *nur* Selbsthaß, ohne Richtung auf das Objekt. Enttäuschte Selbstbehauptung ohne Liebeswunsch ergäbe zwar Objektvernichtungswillen, aber ohne jede typische Haßfärbung. Man sieht das etwa dort, wo ein „reiner" Egoist Objekte, die sich nicht verwenden lassen, beseitigt, vernichtet: er tut es „kalt", d. h. ohne Haß; „Kälte" ist ja ein Ausdruck, der in bildlicher Wendung, wie hier, stets den Mangel an *Liebes*-Einstellung bedeutet. Wo Haß die Vernichtung begleitet, da war immer auch der Liebeswunsch enttäuscht. Man kann niemand hassen, den man nicht „eigentlich" lieben möchte.

Ist so Haß als Komplex gewisser Modifikationen beider Triebe definiert, so sind wir uns wohl bewußt, daß in den meisten realen Fällen die Komplikation noch viel größer ist. Es spielen in der Regel sekundäre, nur aus der Entwicklungsgeschichte des Individuums verständliche Modifikationen, sogenannte „Affekte" mit; doch können wir ihre Natur hier noch nicht aufdecken. Hier schon verständlich ist es aber, daß das in Verzweiflung auf Selbstvernichtung gerichtete Individuum vermöge seines Beharrungstriebes, welcher die Konsequenz der Verzweiflung nicht zuläßt, den Selbsthaß leicht auf das Objekt *überträgt*. Vernichtungstrieb ist da, zwar als Trieb der Selbstvernichtung, aber als solcher gehemmt durch die Selbstbehauptung. Er schafft sich einen „Ausweg" durch Hinwendung auf das Objekt, gegen das ja schon von der enttäuschten Machttendenz aus Vernichtungsabsichten bestehen. Das Individuum, in Wut gegen sich selbst, läßt diese Wut am Objekt aus. So *legiert* sich gewissermaßen der Selbsthaß mit der Rache am widerspenstigen Objekt, und diese Legierung gerade ergibt den typischen Objekthaß. — Es kommt dazu, daß das an der Liebe enttäuschte Individuum Schmerz empfindet, und daß die *Existenz* des unbefriedigenden Objekts eine ständige Erneuerung des Schmerzes bedeutet. Trieb aber will Befriedigung und gerade dadurch „Beseitigung" des Schmerzes. Ist Befriedigung aussichtslos, dann soll wenigstens das Objekt, d. h. die ständige Schmerzquelle, nicht mehr sein. Auch dieser Beitrag zum Vernichtungswillen stammt, wie man deutlich sieht, zuletzt aus dem Liebestrieb, einem Trieb aber, in dessen Dienst die Selbstbehauptung steht, aus der allein Vernichtung des *Objekts* gewollt werden kann: sie soll Rache für den Schmerz und zugleich Ermöglichung der Existenz des Ich sein, welche durch den ständigen Schmerz bedroht ist.

Noch vieles andere wäre zu bedenken, wollte man alle Arten und Grade des Hasses erklären. Man könnte z. B. zeigen, wie in der

Digitized by Google

Vernichtung des Liebesobjekts, obwohl sie auf Antrieb der Selbstbehauptung erfolgt, unter Umständen eine Art von Liebesbefriedigung liegen kann: das Individuum „erlebt" in der Vernichtung des Geliebten, sich mit ihm identifizierend, seine eigene Vernichtung, also gerade die Konsequenz des Veränderungstriebes. „Im Leben" vermochte es sich mit dem Objekt nicht in Eins zu setzen; im Sterben ist es ihm möglich. Es ziehen sich von hier aus Verbindungen bis zu der wollüstigen Perversion des Liebesmordes hin. Es würde ferner leicht zu zeigen sein, wie sich aus analoger Situation der Wunsch des *gemeinsamen* Todes mit dem geliebten und doch nicht „erreichbaren" Objekt ergibt, usw. Wir überlassen diese differenzielle Analyse der möglichen Entwicklungen auf Grund der zurückgewiesenen Liebe der speziellen Psychologie; es genügt, auf die Haßmodifikation hingewiesen zu haben, die, wie gesagt, stets reiner Selbsthaß ist, sofern nichts als die „umschlagende Liebe" in Betracht gezogen wird.

Was wir bisher an möglichen Modifikationen des Liebestriebes (der selbst wieder eine Modifikation des am Ich orientierten Veränderungstriebes ist) kennen gelernt haben, aktiviert sich in Handlungen, deren einzelne Phasen den Stempel der das Interesse bestimmenden Modifikation tragen. Die Erlebnisphase jeder Handlung ist an sich schon sozusagen identifikatorisch bestimmt; denn ohne Entgegenkommen gegen das Objekt wäre keine Rezeption. Aber wir betrachten ja die Triebe als Einschläge *zentraler* Reaktion. Hier entsprechen allen Arten des Liebestriebes bestimmte modal unterschiedene Arten des Liebes-*Gefühls*, das qualitativ stets dasselbe ist, aber natürlich mehr positiv oder mehr negativ sein kann. Positives Liebesgefühl heißt in allen modalen Fällen Liebesbefriedigung am Objekt, sei diese Befriedigung ursprünglich oder erst nach einer gewissen Selbst- oder Fremdbearbeitung eingetreten. Liebesbefriedigung aber ist vollzogene Identifikation. Sie kann vollzogen sein „unmittelbar" in der zentralen Reaktion selbst. Dann handelt es sich um ein ursprüngliches Liebeserlebnis, um restlos (cum grano salis zu verstehen) mögliche Hingabe an das Objekt. Man sieht sofort, daß in diesem Fall die Handlung im Gefühl abgebrochen würde; denn der befriedigte Trieb treibt nicht zu Taten.

Aber restlose Befriedigung gibt es ja auch nicht, einfach weil vollkommene Identifikation zweier Individuen (wegen ihrer relativen Besonderheit) ausgeschlossen ist. So ist jedes Liebesgefühl partiell negativ, und dann muß es zu zentrifugaler Handlung kommen. Sie wäre, *rein* vom Identifikationstrieb aus, ausschließlich *innere* Hand-

Digitized by Google

lung, ihr Ziel wäre eine Umwandlung des Ich im Sinne vollkommener Angleichung an das Objekt. Sie müßte sich in der Wissensphase als vollkommenes *Verstehen* des Subjekt-Objekt-Verhältnisses (und damit gewiß auch als vollkommenes Verstehen des Objekts) manifestieren, — sofern sie eben gelänge. — Allein wegen der stets auch beteiligten Selbstbehauptung wird sie überhaupt nicht rein innere Handlung, sondern sie richtet sich, als Doppelhandlung, zugleich auf das Objekt, um dessen identifikationsmögliche Veränderung zu erreichen. Wir haben davon gesprochen. Betrachtet man sie nach dieser ihrer „äußeren" Bedeutung, so zeigt sie sich trotzdem in der Wissensphase als reines *Objekt*-Verstehensstreben: sie will zwar Veränderung und daher Wissen (Wissensbemächtigung) des Objekts, aber sie will das Wissen im Dienste der Identifikation, will also verstehendes Wissen. Man erkennt immer an der Art des Wissensstrebens und daher auch an der Art des realisierten Wissens, ob das Subjekt das Objekt liebt oder nicht, d. h. ob die Handlung (und mit ihm die Wissensphase) unter dem Zeichen der Selbstbehauptung oder unter dem der Liebe steht. Selbstbehauptung will Kenntnis, Liebe will Verständnis des Objekts.

Und dieser Unterschied geht dann durch die ganze *Phantasie*-Komponente der Planphase hindurch. Wenn auch alle Phantasie in gewissem Sinne Zweckvorstellung ist und insofern im Dienste der Selbstdurchsetzung steht, so macht es doch einen Unterschied, welchem Triebe die Durchsetzung *diene*. Egoistisch *dirigierte* Phantasie ist immer Bemächtigungsphantasie, erotisch dirigierte immer Identifikationsphantasie. Wie auch das Ziel der Identifikationshandlung, gehe sie auch zunächst auf Veränderung des Liebesobjekts, doch niemals in dieser Veränderung als solcher liegt, sondern stets in der (dadurch mit zu ermöglichenden) Identifikation des *Ich* mit dem Objekt. Ich, der Liebende, will nicht, daß das Objekt anders sei, sondern ich will, daß es so sei, daß *ich* mich in es verandern könne. Nicht es soll in mein Ich einbezogen werden, sondern ich will mich in es einbeziehen können. — Wie sich die Phantasiebildung unter der Herrschaft der *Haß*-Modifikation (die ja übrigens stets erst sekundär aus der „direkten" Liebe entsteht) gestaltet, ist darnach leicht einzusehen; einiges darüber ist ja auch bereits angedeutet.

Die Modalität des Liebestriebes wird nun aber, wie diejenige der Beharrungs- oder Machttendenz, erst vollständig bestimmt durch die Art des *Objekts*, auf welches er gerichtet ist. Und diese Objektmodifikationen drängen sich der Beobachtung hier viel stärker auf, weil die Identifikationstendenz in ganz besonderem Sinne eine „Abhängig-

Digitized by Google

keit" vom äußeren Objekt bedeutet. Gewiß ist das Individuum kraft seiner Triebhaftigkeit überhaupt „an das Objekt ausgeliefert", weil ja der Trieb stets am Ich orientiert ist und daher zu steter Auseinandersetzung mit dem Nichtich antreibt. Aber während diese Auseinandersetzung in der Richtung der egoistischen Tendenz eine Betonung des *Ich* bedeutet, ist sie in der Richtung des Identifikationstriebes umgekehrt eine Betonung des *Du*. Nicht das Ich, sondern das Du gibt sozusagen den Ton für das Handeln an. Identifikationstendenz ist *Hingegebensein* an das Du, nicht nur, wie Beharrungstendenz, nur notgedrungene Auseinandersetzung mit dem eigenwilligen Anderen. Daher prägt im Liebeshandeln das Du der Einstellung des Ich in ganz anderer und sozusagen intensiverer Weise seinen Stempel auf, als dort, wo das Du nur eben Bemächtigungsobjekt ist. So kommt es, daß die Objektbedingtheit der Liebesmodifikationen deutlicher in die Erscheinung tritt. Und so auch kann der Anschein entstehen (der in der Psychologie eine gewisse Rolle spielt), als sei überhaupt nur die Erotik und nicht der Egoismus „wandlungsfähig", nämlich fähig objektbedingter Modifikation. Wir brauchen nach allem, was über die Machttendenz ausgeführt wurde, diesem Irrtum nicht weiter entgegenzutreten.

Dagegen ist, als Ergänzung und Präzisierung dieser und der früheren Einführung des Begriffs der objektbedingten Triebmodifikation hervorzuheben, daß natürlich solche Modifikation erst eintreten kann, wenn die Auseinandersetzung mit dem Objekt bereits begonnen hat. Der Veränderungstrieb ist zwar als nach außen gewendeter, dem Fremden zugewendeter, immer Liebestrieb; diese Hauptmodifikation ist einfach dadurch gegeben, daß das Individuum mit anderen Individuen in Beziehung steht. Aber als Liebestrieb ist er vorläufig noch nicht auf bestimmte Objekte gerichtet oder an sie fixiert. Das Individuum streckt sozusagen seine Fühler aus, ist identifikationssüchtig, ohne von vornherein (wenn wir von vererbten oder konstitutionellen Fixierungen einmal absehen) auf ein *bestimmtes Objekt* identifikatorisch eingestellt zu sein. Erst wenn die Sehnsucht einem Objekt begegnet — und das geschieht natürlich das ganze Leben lang in jedem Augenblick — tritt die spezielle Einstellung gerade auf dieses Objekt ein, mit größerer oder geringerer Energie. Und von einem Liebesobjekt im engeren Sinne kann sogar erst dann die Rede sein, wenn die Einwirkung des Objekts derart ist, daß sie das Individuum zu quasi konzentrierter Reaktion im identifikatorischen Sinne veranlaßt. Dann wendet es sich seinerseits gerade diesem Objekt mit spezieller Energie zu, und jetzt erst tritt die objektbedingte

Digitized by Google

Modifikation des Liebesverlangens ein. (Analoges gilt natürlich auch von der entsprechenden Näherbestimmung des Selbstbehauptungstriebes.) Also erst, wenn die Auseinandersetzung (Handlung) bereits begonnen hat, genauer: im Stadium der zentralen Reaktion des Individuums auf das Objekt, im Gefühl. So tritt alle objektbestimmte Modifikation des Triebes erstmals als *Gefühlsmodifikation* auf, und das ist auch der Grund dafür, daß sie eigentlich nur durch Darstellung dieser Gefühlsmodifikation beschrieben werden kann; die Konsequenz des modifizierten Liebesgefühls — der (innere) Vorgang der Identifikation selbst, also die Tatphase, — ist der Feststellung im allgemeinen wenig zugänglich. — Trotzdem darf man nicht sagen, es handle sich überhaupt nur um eine (objektbestimmte) Gefühls- und nicht um eine Triebmodifikation. Es ist doch immer das Individuum mit seinem *Interesse*, das sich zum bestimmten Objekt in bestimmter Weise einstellt. Das Gefühl ist nur die zentrale Reaktionsweise, die dieser Interessenmodifikation entspricht, und die Interessenmodifikation ist Triebmodifikation, sofern eben der (Liebes-)Trieb für das Interesse bestimmend ist. Außerdem wirkt sich ja die modifizierte Einstellung nun auch, in Konsequenz des Gefühls, in der ganzen Art der folgenden, produktiven Auseinandersetzung mit dem Objekt aus: die ganze Motivation dieser Auseinandersetzung trägt die Signatur des Objekts; die Motivation ist aber immer Sache des (triebbestimmten) Interesses. So müssen wir von Triebmodifikation sprechen, obwohl sie *erst* bei währender Handlung, nämlich im Gefühl, auftritt, und obwohl sie deutlich nur als Gefühlsmodalität zu beobachten ist.

Im einzelnen können wir, wie gesagt, diesen Modifikationen nicht nachgehen. Wir beschränken uns auf die Illustration der allgemeinen These durch einzelne typische Arten der Objektbestimmtheit. — Zunächst macht es auch hier, wie im Behauptungstrieb, einen Unterschied, ob es sich um ein unmittelbar gegenwärtiges oder ein „entferntes" Objekt handle: das Distanzverhältnis zwischen Subjekt und Objekt, oder also die „Lage" des Objekts im Verhältnis zum Subjekt, ruft eine bestimmte „Distanzmodifikation" des Gefühls und also des Triebes hervor. Distanz kann dabei strukturell („räumlich") oder zeitlich (Vergangenheit, Zukunft) verstanden werden, und je nachdem ist das Distanzgefühl ein besonderes. Es ist aber jedenfalls ein nicht nur — oder überhaupt nicht — der Intensität nach, sondern der Eigenart nach anderes als das „Gegenwartsgefühl", wenn auch im *übrigen* das Objekt „dasselbe" wäre (streng genommen ist es ja eben — für das Individuum — nicht dasselbe, sondern seine

Digitized by Google

„Lage" gehört mit zu seiner Besonderheit und bestimmt mit die Besonderheit seiner Einwirkung). Sehnsucht, Heimweh, Hoffnung, Erwartung (immer identifikatorisch gemeint) sind typisch unterschieden von den „Gegenwartsformen" des Liebesgefühls. Sie sind „Distanzmodifikationen". Es gehört dahin z. B. auch die Angst (wenn man sie nicht im affektiven, sondern im primären Gefühlssinne versteht), als identifikatorische Gefühlsreaktion, welche einer *erwarteten* Nichtbefriedigung oder wohl eher Zurückweisung des Liebestriebes durch das Objekt entspricht, und welche daher als negatives Erwartungsgefühl erotischer Qualität zu bezeichnen wäre. Ihre egoistische Parallele ist die Furcht. Auf eine Ausführung oder Begründung dieser Andeutung können wir hier, im Zusammenhang allgemeiner Triebpsychologie, nicht eintreten (vgl. über „Angst" des Verfs. „Kinderfehler", Basel 1921).

Aber auch abgesehen von den Distanzverhältnissen zwischen Subjekt und Objekt macht sich die qualitative Besonderheit des letzteren, genauer: die qualitative Beschaffenheit seiner Einwirkung, in der erotischen Reaktion durch bestimmte modale Spezialisierung des Gefühls und also des die Reaktion bestimmenden Triebes geltend. Vor allem kommt es darauf an, ob das Objekt überhaupt ein bestimmtes Einzelindividuum sei (d. h. als solches das Liebesinteresse erregte oder auf sich ziehe) oder vielmehr ein „Kollektivindividuum", d. h. eine Partie der Wirklichkeit, welche ihren Charakter durch das Zusammensein und Zusammenwirken verschiedener Einzelindividuen erhält, — oder endlich die Außenwirklichkeit als ganze, als „universales Kollektivobjekt", in welchem nicht irgendein Einzelnes, sondern vielmehr gerade der Gesamtverband alles Einzelnen die erotische Sehnsucht auf sich zieht. Wir wollen im folgenden diese drei Möglichkeiten gesondert betrachten, obwohl sie, wie man leicht sieht, nicht absolut gegeneinander abzugrenzen sind.

Ein Liebesverlangen, das in spezieller Weise einem Einzelindividuum gilt, möchten wir als *Individualerotik* bezeichnen. Die identifikatorische Sehnsucht geht dann auf Hingabe des Ich an dieses spezielle Du, zumindest auf eine möglichst enge Lebensgemeinschaft mit ihm. Sie ist in *diesem* Sinne „sozialer" Trieb und stellt eine typische Modifikation der Erotik im weiteren Sinne, eben des Identifikationstriebes, dar. Gewöhnlich meint man überhaupt nur diese, wenn nicht eine noch speziellere Modifikation (s. unten), wenn man von Erotik schlechthin spricht. Wir würden den Ausdruck lieber im weiteren Sinne verwenden, um stets zu betonen, daß es in dieser, wie in jeder anderen speziellen Ausprägung derselbe Identifikationstrieb, das

Digitized by Google

qualitativ (wenn auch nicht modal) gleiche Liebesinteresse ist, was das Individuum zu Anderem „hinzieht", sei dies Andere von dieser oder jener Beschaffenheit. So möchten wir es auch verstanden wissen, wenn wir in Zukunft von Erotik sprechen.

Manchmal geht nun aber das identifikatorische Verlangen nicht speziell auf ein einzelnes Individuum in seiner Besonderheit, sondern auf eine „Gesellschaft" von Individuen, welche als Kollektivobjekt einen besonderen Eindruck macht und in besonderer Weise den Selbstentäußerungstrieb anzieht. Die Erotik wird dann zum Streben, in diese Gesellschaft hinein sich zu verandern, sich in sie einzufügen, oder zumindest: ihre bereits bestehende Lebensgemeinschaft zu teilen, als „Glied" ihr anzugehören und so wenigstens partiell das eigene Sondersein aufzugeben. Es ist der „Gesellschaftsgeist", welcher anzieht und zur Angleichung reizt, nicht das einzelne Individuum, das einzelne Gesellschaftsglied, — wenn auch daneben individualerotische Komponenten mit im Spiele sein mögen. Wir möchten diese Form des Liebestriebes als Gesellschaftstrieb bezeichnen. Er ist der *soziale* Trieb im besonderen Sinne: der Trieb zu einer Sozialität, zur Gemeinschaft mit einer Gemeinschaft. In ihm sind wieder verschiedene Untermodifikationen möglich, je nach der Art der anziehenden Gesellschaft: Familie, Volksgemeinschaft, Berufsgemeinschaft, Stand, Klasse, Partei usw. bedeuten ebensoviele Modifikationsmöglichkeiten. Es gehört dahin auch der Vereins- und Geselligkeitstrieb in vielen Varianten, ja teilweise auch der Spieltrieb, sofern dabei das gesellige Moment des Spiels im Vordergrunde steht. Dazu ist nebenbei zu bemerken, daß der Spieltrieb als solcher zunächst einfach Veränderungstrieb, im Sinne der Neugier und Ueberraschungs- oder Abenteuersucht ist, daß aber zumeist die erotische (identifikatorische) Modifikation in ihm zugegen ist (liebendes Sichhingeben an das Nichtich überhaupt), daß er ferner kompliziert sein kann durch Spezialmodifikationen individualerotischer Art (s. unten), und daß endlich nicht selten auch die andere Triebqualität, nämlich die Selbstbehauptung, Machttendenz, Gewinnsucht usw., zu dem ganzen Komplex „Spieltrieb" ihren Beitrag liefert. Genaueres Eingehen auf solche einzelne, insbesondere komplexe, Modifikationen ist Sache spezieller Psychologie. — Dagegen ist hier noch auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, daß die im besonderen Sinne soziale Modifikation der Erotik sehr oft nicht durch eine besondere *Art* von Gesellschaft bestimmt ist (Familie, Klasse usw.), sondern daß der Trieb auf „Gesellschaft" überhaupt ausgeht. Und diese Modifikation wäre als die den spezialisierten Gesellschaftstrieben übergeordnete zu betrachten; der „Fa-

Digitized by Google

miliensinn", der „Klassengeist" usw. wären Unterformen des sozialen Triebes schlechthin, Spezialmodalitäten dieser umfassenderen Modifikation des Liebestriebes. (All das gilt natürlich nur vom identifikatorischen Einschlag in der Familien-, Volks- usw.-Sozialität, unter Abstraktion von den Selbstbehauptungsinteressen, die ja immer auch irgendwie mitspielen, wenn ein Individuum die Gesellschaft sucht oder an ihr festhält.)

Außer der Individual- und der Sozialerotik kennen wir, wie schon angedeutet wurde, eine Modifikation, die dadurch charakterisiert ist, daß das Individuum das Aufgehen im Nichtich überhaupt, empfunden als *universales Du*, erstrebt. Die Liebe gilt nicht Einzelnem, nicht Sozietäten, sondern der „Welt" schlechthin. Man sieht leicht, daß diese Modifikation der Urform aller Liebe, eben dem Trieb der Veranderung ins Objekt schlechthin, sehr nahesteht. Und doch ist sie nicht mit ihr identisch, sondern ist eine Modifikation *neben* andern möglichen Modifikationen. Die Erotik schlechthin ist nämlich Identifikationstrieb *abgesehen* von jedem irgendwie bestimmten Objekt; so ist sie auch da „vor" jedem speziellen Objekt. Jene universale Einheitssehnsucht dagegen *richtet* sich schon auf ein bestimmtes Objekt, wenn auch nicht ein Einzelobjekt, nämlich auf die „kosmische Sozietät" gerade in ihrer Gesamtheit. Sie steht deshalb der Individual- und der Sozialerotik (im besonderen Sinne) gegenüber und schließt sie nicht unbedingt ein, wie der Identifikationstrieb schlechthin es tut. Wir können sie daher nicht mit diesem gleichsetzen, sondern müssen sie als eine, wenn auch die umfassendste, Spezialform betrachten.

Diese „kosmische Liebe" ist nichts anderes als die Sehnsucht des „Aufgehens im All", auf daß in dieser Weise der aller Erotik zugrundeliegende Selbstveränderungstrieb sich erfülle, der ja immer zuletzt Trieb zum Nichtsein des *besonderen* Individuums ist. Und stellt sich auch hier wieder die Schranke aller Veränderlichkeit, in Gestalt der nie ganz zu überwindenden individuellen Besonderheit, ein, so will der kosmische Liebestrieb wenigstens die engste Lebensgemeinschaft mit dem Nichtich als Ganzem, also das „Sein im Ganzen", das kosmische Leben des Individuums. So ist er „Einfühlung" in das All überhaupt, das nun für das Individuum nicht mehr in Ich und Nichtich gespalten ist.

Was wir hier zu beschreiben suchen, ist die *mystische* Sehnsucht aller Zeiten und aller Arten, — wenn man den Begriff nicht in dem besonderen Sinne der religiösen Mystik nimmt. *Religiöse* Mystik, gerade sofern sie religiös und nicht einfach mystisch ist, ist vom Trieb

Digitized by Google

allein her nicht zu verstehen. Sofern sie *mystische* Religiosität ist, ist sie aber mit aller Triebmystik verwandt. — Wir also meinen hier die mystische Erotik schlechthin, als Triebmodifikation. Sie ist vollkommen charakterisiert als Sehnsucht nach dem Aufgehen des Ich im All-Du, und damit als Sehnsucht nach dem Einssein des Individuums mit der Welt. Aber selbstverständlich kann sie gerade durch diesen ihren kosmischen Charakter die Liebe auch zu allem einzelnen Wirklichen mit bedeuten. Nur daß das Einzelne nicht in seiner Besonderheit, als Einzelnes, geliebt wird, sondern gerade als „Repräsentant" des All-Du, als präsenter Teil und somit quasi Stellvertreter des Ganzen. Der „Mystiker" liebt den Menschen, das Tier, die Sonne nicht als Individualerotiker, nicht „um ihretwillen", sondern weil sie „Welt sind", weil sie ihm das Ganze repräsentieren. Darum ist sein Verhalten z. B. gegen einen einzelnen Menschen, wenn schon auch liebend, doch wesentlich anders als das Verhalten dessen, der diesen *Einzelnen*, in seiner Besonderheit, liebt.

In besonderem Sinne repräsentativ und daher geeignet, die mystische Erotik sozusagen auf sich zu konzentrieren, sind solche Einzelwirklichkeiten, welche trotz ihrer Einzelheit und Besonderheit den Eindruck der Allheit machen können. Also alles sehr Ausgedehnte, Umfassende, „Universale": der gestirnte Himmel, das Meer, die Ebene, der Wald, das ausgedehnte Gebirge, überhaupt das, was wir die „Natur" im engeren Sinne zu nennen pflegen; aber auch „die Geschichte" im Sinne der genetischen Einheit, die in ihrer Ausdehnung die genetische Allheit vergegenwärtigt. Wenn in einzelnen zu mystischer Erotik neigenden Individuen gewisse derartige Ausschnitte aus der Gesamtwirklichkeit als repräsentative Liebesobjekte bevorzugt werden, dann sind Untermodifikationen der mystischen Erotik gegeben, die wir etwa als „astronomische" Mystik, als Naturmystik (in verschiedenen Ausprägungen), als Geschichtsmystik usw. bezeichnen. Eine Abart davon, die indessen nur entwicklungscharakterologisch verstanden und hier nicht weiter aufgeklärt werden kann, ist die *Romantik*, als infantile oder juvenile Form der Natur- oder Geschichtsmystik.

Aber nicht nur „Ausgedehntes", Umfassendes kann für das All repräsentativ werden, sondern auch Einzelnes im Sinne einzelner Individuen. Nämlich dann, wenn dies Einzelne in *intensiver* Weise die „Größe" oder Unergründlichkeit des All widerspiegelt. So ist die Personenmystik zu erklären, die in aller Heldenverehrung und Heldenliebe die wesentliche Rolle spielt (neben anderen, nicht triebhaften Einschlägen, vgl. 6. Kap.). So auch manche Arten von Tiermystik,

Digitized by Google

ja Sachmystik: wenn in einzelnen Phänomenen solcher Art irgendwie die Allheit, als Kraft oder geheimer Zusammenhang, geschaut wird. Damit hängt auch alle Seelenmystik zusammen, die nicht selten sogar die Form „autistischer" (s. unten) Ichmystik annimmt: der Persönlichkeitscharakter selbst ist repräsentativ für das „universale Ich" und wird zum kosmisch gedachten Identifikationsobjekt. — Dies nur einige Andeutungen über die fast unerschöpfliche Modifikationsfähigkeit mystischer Einstellung. Es ist beinahe selbstverständlich, daß gerade solche „Repräsentationsmystik" mannigfache Verbindungen mit Sozial- und Individualerotik eingeht, so daß in Wirklichkeit ein und dasselbe Objekt einerseits z. B. individualerotisch (gerade in seiner Besonderheit) und andererseits mystisch (um seiner repräsentativen Bedeutung willen) geliebt wird. Gerade die Heldenliebe (in ihren tausend Formen bis herab zur Schwärmerei für „Berühmtheiten") bietet dafür Belege genug. *Mystisch* ist all solche Liebe nur, sofern das Individuum im Einzelnen das All „empfindet" und liebt.

Mystische, soziale, individuelle Erotik stellen die drei einigermaßen deutlich unterscheidbaren großen Kategorien der objektbestimmten Modifikation des Identifikationstriebes dar. Selbstverständlich gibt es innerhalb jeder Kategorie wieder so viele Unterformen, als es mögliche Objekte für jede der drei Liebesarten gibt. Wir können ja nicht zwei verschiedene Objekte genau in der gleichen Weise lieben. Namentlich innerhalb der Individualerotik, in der es ja gerade auf das Einzelne und Besondere ankommt und die daher stets „individualistisch" ist (aller „Individualismus" schätzt das Individuelle gerade nicht um seiner Einbezogenheit im Ganzen, sondern um seiner abgegrenzten Besonderheit willen und ist insofern „grundsätzlich" individualerotisch bestimmt), scheiden sich die Unterformen scharf je nach der Eigenart des geliebten Objekts. Wir wollen auch hier nicht auf die übrigens unübersehbaren Einzelmodifikationen eingehen, sondern nur einige verhältnismäßig umfassende Modifikations-*Arten* (immer innerhalb der Individualerotik) erwähnen.

In erster Linie läßt sich einigermaßen deutlich eine Personenerotik von einer Sach- oder Dingerotik unterscheiden. Die Grenze ist aber insofern fließend, als alle Erotik (Identifikation!) die gemeinte Sache zum Du erhebt und also personifiziert. Immerhin muß das verschieden große „Entgegenkommen" des Objekts gegen die Personifikation einen Unterschied im erotischen Gefühle machen; er entspricht der verschieden intensiven „Verwandtschaft" von Subjekt und Objekt. So lieben wir den Freund auf eine andere Weise als den Hund, auch

Digitized by Google

wenn dieser uns in gewissem Sinne ebenfalls „Freund" ist. Und selbst das identifikationsstarke Kind ist zur Mutter oder zu den Geschwistern anders eingestellt als zur Puppe oder zur geschnitzten Tierfigur oder zum Ball, obwohl es diese Spielsachen personifiziert und ebenfalls liebt. Im übrigen gibt es Sacherotik und Sachpersonifikation nicht nur für das Kind, sondern für jedermann.

Innerhalb der Personenerotik, aber überstrahlend auch auf (personifizierte) Dinge, gibt es einen Modifikationsunterschied, der für das Leben der Menschen eine außerordentliche Bedeutung besitzt und deshalb auch immer besonders bemerkt und betont worden ist. Er hängt mit der Zweigeschlechtigkeit zusammen und ist daher als *geschlechtsbestimmte* Dualität der Individualerotik zu bezeichnen. Das dem identifikatorisch eingestellten Individuum geschlechtlich *entgegengesetzte* Objekt wirkt auf es anders als das geschlechtlich *gleiche,* und dementsprechend modifiziert sich im einen und im anderen Fall die Individualerotik in verschiedener Weise. Beide Modifikationen sind Individualerotik; die eine ist geschlechtsdifferent, die andere geschlechtsindifferent; in beiden wirkt sich die besondere Geschlechtlichkeit des reagierenden Individuums aus, je nach dem *Verhältnis* seines Geschlechts zu dem des Objekts.

Die reine Form der geschlechtlich indifferenten Modifikation würden wir etwa als *Freundschaft* (Freundschaftstrieb, Freundschaftsgefühl, freundschaftliche Reaktion) bezeichnen (s. noch unten), die geschlechtlich differente als *Geschlechtererotik* oder Sexualität in diesem eigentlichen, weiteren Sinne des Wortes. Es ist natürlich eine Frage für sich, ob eine der beiden Formen jemals „rein", d. h. unvermischt mit anders modifizierten Einstellungen zum gleichen Objekt *vorkomme.* Wir könnten auch diese Frage an und für sich der speziellen Psychologie überlassen, da es sich für uns nur um die Modifikationsmöglichkeiten oder -formen überhaupt handelt. (Findet sich eine Form im Leben nicht rein für sich, so bildet sie trotzdem eine Komponente der in Wirklichkeit vorhandenen komplexen Einstellung.) Wir machen immerhin auf einige Kombinationsmöglichkeiten aufmerksam, welche verschiedene Modalitätskomplexe ergeben. Vorher aber möchten wir darauf hinweisen, daß auch die *reinen* Formen der Freundschaft und der Sexualität in sich verschiedene Untermodifikationen einschließen, je nach der besonderen Art des so oder anders geliebten Objekts. Ein Mann kann nicht zwei Männer, und ebensowenig zwei Frauen, in derselben Weise lieben, auch wenn man von allen Komplexbildungen absieht. In der Freundschaft kommt es darauf an, wie das „Freundschaftsband" beschaffen sei,

Digitized by Google

d. h. auf welche „Seite" oder welche Besonderheit im gleichgeschlechtlichen Individuum sich der Identifikationswunsch erstreckt. (Es ist übrigens zu „Freundschaft" hier allgemein zu bemerken, daß wir rein die *erotische*, identifikatorische Art der geschlechtsindifferenten Beziehung meinen, also nicht etwa die möglichen egoistischen Einschläge, noch jenen aus der Herrschaft eines Triebes nicht zu verstehenden sittlichen Charakter (s. 6. Kapitel) vorkommender Freundschaften; insofern ist eben überhaupt „Freundschaft" zur Bezeichnung der geschlechtsindifferenten Erotik nicht ganz geeignet). Und analog macht es innerhalb der Geschlechtererotik einen Unterschied, in welcher — immerhin geschlechtsbestimmten — Weise uns das Objekt „anzieht". Es ist ferner, eben wegen der Verschiedenheit der Beteiligten gewiß nicht dasselbe, ob ein Mann einen Mann oder eine Frau eine Frau liebt, auch wenn man annimmt, daß es sich beidemale rein um geschlechtsindifferente Liebe handle. In solchen Unterschieden sind untergeordnete Modifikationsmöglichkeiten bezeichnet, welche abgesehen von allen möglichen Kombinationen der freundschaftlichen und der sexuellen Modifikation untereinander und mit andersartigen Triebmodifikationen existieren.

Was nun diese Kombinationsmöglichkeiten selber betrifft, so muß man zunächst bedenken, daß jedes Exemplar des „andern" Geschlechts nicht nur „Geschlechtswesen", sondern in aller geschlechtlichen Differenziertheit eben auch „Mensch" ist, und daß es daher auf das identifikatorisch eingestellte Individuum nicht nur nach seiner geschlechtsdifferenten Eigenart, sondern darin oder daneben auch nach seiner „allgemein menschlichen" Beschaffenheit wirken kann. Die letztere Einwirkung ist aber (wenn sie von der anderen ganz getrennt vorkommen könnte) geschlechtsindifferent, und die Antwort des Individuums darauf müßte ebenfalls zwar erotisch (im Sinne des einfachen Einheitswunsches), aber nicht sexuell (geschlechtsdifferent) sein. Sie hätte also die Form der Freundschaft, wenn man darunter alle geschlechtsindifferente Art der Individualerotik versteht. Und so kann man sagen, daß in *allen* erotischen Beziehungen zwischen Wesen verschiedenen Geschlechts eine Freundschaftskomponente mindestens vorkommen *kann*. Man wird aber auch hinzufügen müssen, daß sie, sofern die Geschlechtsdifferenz eben doch besteht, nicht rein für sich, sondern stets in Kombination mit einer quantitativ stärkeren oder schwächeren Sexualkomponente vorkomme.

Umgekehrt ist das gleichgeschlechtige Objekt für das identifikationssüchtige Individuum zwar nicht andersgeschlechtig, aber es ist eben doch nicht einfach „Mensch", sondern Geschlechtswesen, wenn auch

Digitized by Google

von derselben Art. Mag also die rein menschliche Beziehung im liebenden Verhältnis der beiden betont sein: das Objekt wirkt auf das Subjekt doch anders, als wenn es „nur Mensch", ohne *irgendwelche* Geschlechtsbestimmtheit wäre. Es muß sich auch in der Reaktion die Geschlechtlichkeit des Objekts (wie des Subjekts; es kommt ja immer auf das *Verhältnis* von beiden an, wie in aller Auseinandersetzung) dokumentieren; sie ist nicht „ungeschlechtlich", freilich auch nicht andersgeschlechtlich, aber sie ist geschlechtlich, nämlich gleichgeschlechtlich. So kann man sagen, daß im Verhältnis zweier Vertreter des gleichen Geschlechts neben der Freundschaftskomponente eine geschlechtliche Komponente mindestens möglich ist; sie kann Sexualkomponente genannt werden, wenn man unter Sexualität *jede* Art von Geschlechtsbestimmtheit und nicht nur die verschiedengeschlechtliche Bestimmtheit versteht. Auf den Namen kommt es nicht an, wenn die Begriffe klar sind. Sobald man aber beide Begriffe von „Sexualität" durcheinandermengt (es geschieht wohl, wie alle logische Verwirrung, meist zu bestimmten Zwecken und im Dienste gewisser Wertungen), dann kann man z. B. behaupten, in jedem Verhältnis von Mann zu Mann oder von Frau zu Frau finde sich eine „sexuelle" Komponente in jenem besonderen Sinn der Sexualität, welcher nicht die Geschlechtsbestimmtheit überhaupt, sondern die verschiedengeschlechtliche Bestimmtheit meint. Und das ist dann eine Behauptung, die sich in keiner Weise halten läßt. Sie verwechselt kurz gesagt Homosexualität mit Männerfreundschaft oder Frauenfreundschaft schlechthin, und übersieht, daß eine Freundschaft geschlechtsbestimmt sein kann, ohne sexuell (im Sinne der Geschlechts-*Differenz*) bestimmt zu sein.

Die Homosexualität ihrerseits bedeutet eine ganz andere Triebkombination. Hier mischt sich in die „menschliche" und die gleichgeschlechtsbestimmte Freundschaft eine Komponente *heterosexueller* Erotik, so daß nun dem Objekt, obschon es mit dem Subjekt gleichgeschlechtig ist, Triebe (Gefühle, eventuell Taten) gelten, die ihrer Modifikation nach geschlechtsdifferenten Charakter, also eigentlichen Sexualcharakter haben. Die Homosexualität ist eine pervertierte Heterosexualität und hat mit gleichgeschlechtsbestimmter Beziehung direkt nichts zu tun, wenn sie auch noch so oft sich damit verbinden mag. Wie es möglich sei, daß eine eigentlich dem fremden Geschlecht geltende Einstellung des Liebessubjekts sich auf das ihm gleiche Geschlecht wende, wie also das Zustandekommen der Homosexualität zu verstehen sei, das ist eine Frage, der wir hier nicht nachgehen wollen. Es sei nur angedeutet, daß es sich um eine sekundäre „Ueber-

Digitized by Google

tragung" (eben eine Perversion) handelt und daß der heterosexuelle Einschlag homosexueller Liebe ursprünglich stets einem andersgeschlechtigen Wesen galt (vgl. dazu des Verf.s „Kinderfehler").

Weitere Kombinationsmöglichkeiten bestehen zwischen den verschiedenen Arten der Individualerotik einerseits und den verschiedenen Formen der Sozialerotik oder der mystischen Liebe andererseits: in Familie und Gesellschaft (Männerbund!), in Schwärmerei und Heldenverehrung kommen nicht selten individualerotische und zwar eigentlich sexuelle wie homosexuelle wie sexuell indifferente Einschläge vor, die bei oberflächlicher Betrachtung gelegentlich sogar den Anschein erwecken können, als handle es sich in den sozialerotischen und mystischen Identifikationsphänomenen überhaupt um nichts anderes als um sekundäre Modifikationen der Individualerotik. Und wird dann erst noch diese mit der Sexualität im geschlechtsdifferenten Sinne gleichgesetzt oder aus ihr abgeleitet, so entsteht die für einen objektiv beobachtenden Psychologen, wie wir glauben, ungeheuerliche Meinung, als „stamme" alle Erotik überhaupt aus der Sexualität. Wenn man dagegen begriffen hat, daß die gesamte Erotik zunächst eine Modifikation des Selbstveränderungstriebes ist und daß ihre verschiedenen Formen (wenigstens die Formen derjenigen Gruppe, zu welcher Sexualität gehört) mit Einschluß der sexuellen nichts anderes als objektbedingte Untermodifikationen der Erotik als solcher sind, so wird man zunächst überhaupt nicht mehr fragen können, welche dieser Formen die „ursprüngliche" sei. Die „ursprüngliche" Objekteinstellung, sofern sie unter der Herrschaft des Veränderungstriebes steht, ist die Identifikationstendenz schlechthin und ihre Unterarten sind allesamt gleich ursprünglich, nämlich Modi jener allgemeinen Tendenz, welche aus ihr durch das Zusammentreffen mit so oder so gearteten Objekten hervorgelockt werden. Welche von ihnen aber im Leben des einzelnen Individuums zuerst auftrete oder stärker hervortrete, also in diesem ontogenetischen Sinne die „ursprüngliche" sei, das ist eine ganz andere Frage. Ihre Beantwortung wird von Individuum zu Individuum verschieden sein müssen und es wird dazu die Vererbung bzw. Anlage wie die infantile Umgebung herangezogen werden müssen. Auch wird sie wohl weniger über die frühesten Modifikationen als solche, als vielmehr über die frühesten *Fixierungen* des (dann so oder so modifizierten) Triebes an bestimmte Objekte oder Objektarten Auskunft geben können (über Triebfixierung s. unten). Wir gehen auf diese spezielle Frage nicht ein. Allgemein läßt sich nur sagen, daß in der zu jedem Wesen notwendig gehörenden (weil im Interesse alles Wirk-

Digitized by Google

lichen, sofern es mit anderem in Beziehung steht, eingeschlossenen) Erotik die *Möglichkeit* zu jeder beliebigen Objektmodifikation liegt, die einem für das Subjekt überhaupt möglichen Objektverhältnis entspricht. Für ein geschlechtlich *differenziertes* Wesen, wie der Mensch es ist, gehört dazu *auch* die sexuelle Modifikation. Aber sie gehört zu seinen Möglichkeiten nicht anders als alle übrigen erotischen Möglichkeiten, wenn sie auch aus bestimmten Gründen für sein Leben eine große und namentlich eine in die Augen fallende Bedeutung hat. Und sicher ist sie nicht die „logisch" (d. h. dem Wesen nach) ursprüngliche, sondern eine den andern nebengeordnete Modifikation. — Phylogenetisch wäre sie jedenfalls nicht als primär zu betrachten, wenn man die Geschlechtsdifferenzierung ihrerseits als eine entwicklungsgeschichtlich sekundäre Erscheinung annimmt. Ontogenetisch aber weist alle Erfahrung wohl darauf hin, daß die sexuelle Modifikation zwar früher eine Rolle spielt als man gemeinhin anzunehmen pflegt, daß aber andere Modifikationen mindestens ebenso früh sichtbar werden. Doch sind das Fragen der speziellen Psychologie. Uns interessiert hier nicht das Früher oder Später, sondern das psychologische *Verhältnis* von Sexualität und Erotik überhaupt.

Im Zusammenhang damit ein kurzes Wort über die da und dort beliebte *Stufenbildung* innerhalb der erotischen Modifikationen. Sie werden gelegentlich in eine aufsteigende Reihe geordnet, deren Ordnungsprinzip die soziale oder moralische Bedeutsamkeit oder Verwendbarkeit ist (klar pflegen ja solche Einreihungen nicht zu sein). Gewöhnlich steht dann die Sexualität unten an der Stufenleiter, und oben je nach der persönlichen Vorliebe dessen, der die Einordnung unternimmt, entweder die geschlechtsindifferente Individualerotik oder die Sozialerotik in dieser oder jener Unterform, oder auch wohl die Mystik, als kosmische Liebe. Wir haben zu alledem grundsätzlich zu bemerken, daß *psychologisch* wohl eine Reihenbildung etwa nach dem „Umfang" des die Modifikation bestimmenden Objekts möglich ist, daß aber eine solche psychologische Ordnung gar nichts für die „Würde" oder die soziale oder moralische Bedeutung der Modifikationen zu sagen hat. Will man nach diesem letztern Prinzip ordnen, so handelt es sich um wertende Stellungnahme unter irgendwelchen Zweckprinzipien oder Ideen. Damit hat Psychologie nichts zu tun und sie kann deshalb auch ihrerseits nichts dazu sagen als vielleicht dieses: alle Formen der Liebe, soweit sie bisher besprochen und wie sie bisher gemeint waren, sind *Trieb*-Modifikationen. Unter kulturellen Gesichtspunkten (s. 6. Kapitel) stehen sie daher alle prinzipiell im gleichen Rang, und es kommt kulturell nicht darauf

Digitized by Google

an, wie eine Modifikation sei, sondern was aus ihr „gemacht" werde; so daß unter Umständen die sexuelle Modifikation nicht weniger positiv bedeutsam werden kann als irgend eine andere.

Damit ist zugleich das grundsätzliche Urteil über den Begriff der *„Sublimierung"* der Erotik gesprochen, dem man hie und da begegnet. Er ist ein moralischer, jedenfalls kulturellwertender und nicht ein psychologischer Begriff. Psychologisch kann man nur von der eventuellen Möglichkeit der „Verwandlung" eines Triebmodus in einen andern sprechen, wobei dieser Ausdruck erst noch sehr ungenau ist. Es handelt sich zuletzt um eine Ablösung einer modal fixierten (s. unten) Triebenergie von einem bestimmten Objekt oder einer Objektart, so daß die Energie für andere Verwendung, eventuell andersartige Modifikation des Triebes frei wird. Es darf nie übersehen werden, daß kulturelle Bedeutsamkeit nicht an der Modifikation als solcher hängt, sondern an der Verwendung des so oder so modifizierten Triebes zu bestimmten, eben kulturellen Zwecken. Was psychologisch vom Sinn des Begriffs „Sublimierung" übrig bleibt, ist nur die Behauptung (die Sache der Erfahrung ist), daß für bestimmte Zwecke bestimmte erotische Modifikationen günstiger, andere weniger günstig seien und daß eine „Umwandlung" im oben angedeuteten Sinn auch möglich sei. Beides ist wohl richtig, wenn auch in bestimmten Grenzen. Die Umwandlungsmöglichkeit ist gerade in der Tatsache begründet, daß die erotischen Formen Modifikationen *eines* Triebes sind.

Nach diesem Seitenblick kehren wir zu den Modifikationsmöglichkeiten selber zurück. Sie sind durch die bisherigen Hinweise keineswegs erschöpft. Insbesondere ist eines Spezialfalls innerhalb der Individualerotik noch zu gedenken, welcher der geschlechtsbestimmten wie der geschlechtsindifferenten Erotik gegenübersteht, wenn er auch mit beiden in Kombination auftreten kann. Wir meinen die *„Autoerotik"*. Das menschliche Individuum kann sich im Handeln auch selbst gegenübertreten. Geschieht das im Zusammenhang innerer Handlung, so ist es sich nicht fremdes Objekt, und die Veränderungstendenz nimmt daher nicht die Form des Identifikationstriebes, der Erotik an. Allein wir kennen auch die Möglichkeit der „äußeren" Selbsterfahrung (vgl. „Gegenstand der Psychologie", über das Phänomen des „eigenen Körpers"). Ist diese sinnliche Selbsterfahrung auch ein durch Reflexion komplizierter Vorgang, so bedeutet sie doch die Wissensphase einer Reaktion, welche einerseits dem Individuum selbst gilt und in welcher doch andererseits dies „Selbst" dem Reaktionssubjekt sinnlich, d. h. *wie ein fremdes* Individuum, gegenübersteht. Vermöge dieser Fremdkomponente des körperlichen Selbst,

Digitized by Google

das auf das Subjekt insofern wie ein fremdes wirkt, ist nun auch eine auf dieses Selbst gerichtete und durch es provozierte Modifikation des Veranderungstriebes, der Identifikationstendenz, möglich: das Individuum kann sich auf sich selbst (in seiner Fremdform) liebend einstellen, und zwar nicht nur auf die „sinnliche Gestalt", sondern auch auf die in ihr erscheinende Persönlichkeit selbst. Dann handelt es sich um echte Autoerotik.

Sie ist nicht zu verwechseln mit dem Egoismus. Dieser ist Selbstbeharrungstendenz und hat nichts mit Identifikation zu tun; denn er will nicht Veränderung und daher auch nicht Veranderung. Die Autoerotik ist ihrerseits nicht Beharrungstendenz. Das in sich selbst „verliebte" Individuum will nicht sein wie es ist. Sondern es ist *verliebt* (eine dem Egoismus entgegengesetzte Einstellung) und will also sich dem Ich, sofern es Liebesobjekt ist, *angleichen*, sich mit ihm identifizieren — in der Abschwächung: mit ihm zusammensein, mit ihm „verkehren", mit ihm „sich beschäftigen". Es ist also in *Auseinandersetzung* mit dem geliebten Selbst — ganz anders als das egoistisch eingestellte Individuum. Man sieht den Unterschied vielleicht am besten daran, daß die verliebte Selbstbeschäftigung das Individuum geradezu untüchtig in egoistischer Hinsicht macht: es ist in sich selbst verloren und hat nicht genug Energie frei zur Selbstbehauptung nach außen, zur Abwehr, Verteidigung, Machtgewinnung. — Gewiß sieht Autoerotik manchmal in ihren äußeren Erscheinungen, für den oberflächlichen Blick, dem Egoismus ähnlich: dem Egoisten wie dem Autisten steht das Ich im Zentrum des Interesses, beide „betonen" sich selbst und haben wenig erotisches oder soziales Interesse für andere übrig. Aber bei beiden entspringt dieses Verhalten verschiedenen Motiven, verschiedenen Triebinteressen, und *darauf* kommt es an. Das Ich steht für den Egoisten in anderem Sinne im Zentrum als für den Autisten, und wenn jener für andere erotisch nichts übrig hat, so ist das so, weil er überhaupt keine Erotik hat (wir nehmen den extremen Fall an), während der Autist keine Erotik *für andere* übrig hat, weil er sie alle autoerotisch aktiviert.

Nebenbei bemerkt: die Verwechslung von Egoismus und Autoerotik hat mit dazu beigetragen, daß gelegentlich *aller* Trieb als Egoismus erklärt, andererseits aber manchmal gerade umgekehrt alles Triebleben auf Erotik reduziert wird. Beide Einseitigkeiten sind gleich falsch und lassen in gleicher Weise erkennen, wie sehr es der Triebpsychologie noch an universaler Orientierung fehlt. Wer einmal die universale und in aller Wirklichkeit „notwendige" Dualität der Tendenzen eingesehen hat, wird nicht mehr glauben, mit *einer* Trieb-

Digitized by Google

richtung für das Verständnis des menschlichen Lebens auszukommen. Wem jene Einsicht fehlt, der wird sich leicht durch gewisse oberflächliche Aehnlichkeiten in der Auswirkung beider Triebe bestechen lassen (besonders wenn ein bestimmter Wunsch nach der „Elimination" eines der beiden Triebe existiert). Dann wird der eine sagen, aller sogenannte Egoismus sei „eigentlich" Autoerotik und also gebe es überhaupt nur Erotik. Der andere aber wird ebenfalls die wesenhafte Gleichartigkeit von Autismus und Egoismus behaupten und im Wunsche, *überhaupt* alle Erotik auf Egoismus zurückzuführen, wird er dann versuchen, die Fremderotik als „Uebertragung" der Selbstliebe auf andere Objekte zu erklären. Der Wunsch macht blind und so wird er nicht sehen, daß diese „Uebertragung" dann gerade das Rätsel ist, weil sie dem Egoismus ja direkt widerspricht. Selbst Kollektivegoismus setzt Identifikation *voraus* (und diese ist egoistisch nicht zu verstehen), auch wenn man sieht, daß in mancher Gesellschaftsbildung der Egoismus stark beteiligt ist.

Im übrigen kann die „egoistische Weltauffassung" ja gewiß auch noch auf anderen falschen Phänomendeutungen beruhen als gerade auf dem Mißverstehen der Autoerotik. Zunächst ist ja selbstverständlich keine menschliche Beziehung durch den erotischen Trieb *allein* charakterisiert, weil in jeder Reaktion oder in jedem Interesse *beide* Triebrichtungen vertreten sind. So wird man in jeder „Liebe" egoistische Einschläge finden können, das ist ohne weiteres klar; wir werden noch darauf zurückkommen. *Achtet* man nun lediglich auf alle Dokumentationen des Egoismus in der Welt, so übersieht man eben den erotischen Einschlag und dann erscheint das ganze Verhalten egoistisch bestimmt. — Endlich vermag aber auch die Tatsache den Blick zu trüben, daß *aller* Trieb (Egoismus wie Veränderungstrieb und damit Erotik) des Einzelwesens an ihm, dem Individuum, *orientiert* ist. Aller Trieb ist „Subjektivität" und bewertet alles Objekt vom Ich aus. Diese subjektive Orientiertheit wird nun öfters mit dem Egoismus im Sinne der Selbstbehauptung verwechselt und dann muß natürlich aller Trieb als Egoismus erscheinen. Wir wissen, daß jene Gleichsetzung nicht angeht. Wohl ist auch die Erotik, zuletzt der Veränderungstrieb, als Trieb eines *Individuums*, an diesem Individuum orientiert und eben deshalb *Selbst*-Veränderungstrieb. Aber sie ist eben deshalb nicht Selbst-*Behauptungstrieb*, sondern das gerade Gegenteil. Nichts ist ihr mehr zuwider als das individuelle Sosein und Sondersein — genau umgekehrt wie dem Egoismus. Sie ist am Sonderindividuum gewissermaßen negativ orientiert, der Egoismus aber positiv. Es ist daher ein reines Spiel

Digitized by Google

mit Worten, wenn man die Gegensätze dadurch vereinigen will, daß man auch die Erotik, wegen ihrer Subjektivität, Egoismus nennt.

Auf diese Bemerkungen sind wir durch die oberflächliche Aehnlichkeit von Autismus und Egoismus gekommen; wir kehren zum Autismus, als einer Form der Individualerotik zurück. Es ist möglich, daß die pure Selbstverliebtheit kompliziert wird durch eine verhältnismäßig starke *egoistische* Komponente. Dann haben wir es mit einem Trieb-*Komplex* zu tun, an dessen Aeußerungen manchmal schwer zu unterscheiden ist, wieviel auf Rechnung der einen oder der anderen Komponente fällt. *Daß* Selbstbehauptung und Selbstverliebtheit unschwer einen Reaktionskompromiß eingehen können, ist leicht einzusehen. Er ist erfahrungsmäßig bekannt aus gewissen Formen der Eitelkeit, des Ehrgeizes, des Führer- und Prophetenwahns, kurz der Selbst-*Betonung*. — Doch muß auch hinzugefügt werden, daß es sich in solchen Mischbildungen zumeist um noch höher komplizierte Triebkompromisse handelt. Wie denn schon der Autismus für sich nicht immer lediglich primäre Selbstverliebtheit ist. Es gibt eine sekundäre Abart, welche darin besteht, daß ursprüngliche Autoerotik wesentlich verstärkt ist durch Energiebeträge erotischer Qualität, die zunächst fremden Individuen galten, dort sich aber nicht befriedigen konnten und nun sich auf das Selbst zurückwenden, und, in die Bahn des primären Autismus fließend, die erotische Konzentration auf das eigene Selbst komplizieren und zugleich intensivieren. Vielleicht sind alle *starken* Erscheinungen von Autismus so beschaffen: Verstärkungen durch Enttäuschung am fremden Objekt oder durch Gehemmtheit in der fremderotischen Betätigung (vgl. auch „Kinderfehler"). Wir würden diese Form am besten als *pervertierten* Autismus bezeichnen, analog etwa zur Homosexualität, wo auch eine ursprünglich andersartig bestimmte Form der Erotik durch „Uebertragung" sich in eine bestehende Bahn (Freundschaft) ergießt, diese verstärkend und komplizierend.

Wir wollen die Hinweise auf eigentlich objektbestimmte Modifikationen der Erotik nun nicht weiter fortsetzen; die allgemeinsten Formen dürften genannt sein und auf Kombinationsmöglichkeiten müssen wir grundsätzlich noch zurückkommen. Dagegen gibt es nun eine Modifikationsweise anderer Art, die nur indirekt mit der Objekt-(bzw. Reiz-)Beschaffenheit zusammenhängt und deshalb nicht eigentlich objektbestimmt genannt werden darf. Das menschliche Individuum steht mit dem fremden Objekt — welches für die identifikatorische Einstellung immer Liebesobjekt ist, ob nun die Reaktion mehr positiv oder mehr negativ ausfalle — in „Verbindung" durch

Digitized by Google

seine periphere Empfangsorganisation, kurz: durch die *Sinne*. Diese sinnliche Organisation ist aber differenziert, so daß die Einwirkung des Objekts in verschiedener Weise rezipiert werden kann. Der rezipierte Reiz trägt aber immer die Signatur des Sinnesgebietes, in dessen peripherer Reaktion er empfangen ist. So ist auch die zentrale Reaktion „gefärbt", modifiziert, durch die wesentlich beteiligte Sinnlichkeit (wie wir es in der Analyse der Handlung, insbesondere ihrer Wissensphase, gesehen haben). Diese *sinnliche* Bestimmtheit der Reaktion wird dort, wo es sich um „gereiztes" *erotisches* Interesse handelt, ganz besonders ausgesprochen sein, da ja der ganze periphere Apparat seinem Sonderwesen nach an die Außenwelt „hingegeben", also selber konstitutiv identifikatorisch bestimmt ist. Jedenfalls wird die identifikatorische *Antwort* des Individuums auf den Objektreiz so oder anders modifiziert sein, je nachdem dieser Reiz die „subjektive Formung" durch diesen oder jenen äußeren Sinn erhalten hat. Diese Reaktionsmodifikation ist aber zugleich eine Interessenmodifikation und also, sofern das Interesse erotisch bestimmt ist, eine Modifikation des Identifikationstriebes bei währender Auseinandersetzung. Geradeso wie jene, oben besprochenen, eigentlich objektbestimmten Modifikationen. So kommen wir auf den Begriff der „Sinnesmodifikation" der Erotik; Beispiele sollen sogleich erwähnt werden.

Zuvor ist aber auf die innere Beziehung zwischen Sinnesmodifikation und eigentlich objektbestimmter Modifikation hinzuweisen. Wir wissen, daß nicht jedes Sinnesorgan für *jede* Reizart „empfänglich" ist, daß vielmehr eine Art von Korrelation zwischen Reizart und Sinnesorgan besteht. Dann aber entspricht jede spezifische Sinnesfärbung der Rezeption einer spezifischen Art der Reiz- und also Objektbeschaffenheit. Und wenn somit die Reaktion des Individuums, in unserem Fall die Modifikation der die Reaktion bestimmenden Erotik, je dem speziell beteiligten Sinnesorgan entspricht, so entspricht sie zugleich derjenigen Beschaffenheit des Objekts, auf welche gerade der beteiligte Sinn „anspricht". Ist also die hier gemeinte Triebmodifikation auch zunächst „sinnesbestimmt", so ist sie doch, quasi durch den Sinn hindurch, auch durch das Objekt (die Reizart) bestimmt. Eben darum lassen sich die Sinnesmodifikationen von den objektbestimmten Modifikationen begrifflich nicht absolut trennen und sind eher als eine besondere Kategorie dieser letzteren zu betrachten.

Was mit solchen Sinnesmodifikationen der Erotik materiell gemeint ist, mögen folgende Hinweise auf die Erfahrung zeigen. Sofern

Digitized by Google

das identifikatorisch eingestellte Individuum auf ein fremdes Objekt positiv reagiert, so sagen wir: es *gefalle* ihm, — gefallen im erotischen Sinne gemeint, als Gelingen des Identifikationswunsches oder doch „Versprechen" solchen Gelingens. Nun macht es aber einen Unterschied in der Art des Gefallens (oder Mißfallens), ob das Objekt z. B. optisch oder akustisch oder taktil (durch Berührung) rezipiert war und also für das Individuum präsent wird. Das „Augengefallen" ist eine andere Modifikation des Gefallens als das Ohrengefallen. Je nach dieser Modifikation gestaltet sich aber die ganze erotische Auseinandersetzung, die Aktivierung der Identifikation oder der Versuch, das nicht genügend entgegenkommende Objekt für die Identifikation geeignet zu machen. Kurz: der *Trieb* nimmt eine optisch oder akustisch oder taktil oder noch anders bestimmte Modifikation an. So gibt es eine Liebesbefriedigung, d. h. ein Sicheinfühlen und -einleben, eine Identifikation oder Selbstveranderung in das Objekt, die einen bestimmten sinnlichen Stempel trägt (vgl. auch den Ausdruck „Sinnlichkeit" für bestimmte Liebesformen, die *stark* durch die besondere Sinnlichkeit modifiziert sind). Es gehören dahin z. B. der Schautrieb, die Farbenfreude, der Lichthunger (soweit er nicht von der Selbsterhaltung her bestimmt ist), die Tonliebe, ferner die Riechsucht, die Geschmackserotik (Feinschmecker!), die Temperatur- und, ganz besonders leicht sichtbar, die taktile oder Berührungserotik. Ist diese oder jene Modifikation konstitutionell festgelegt oder im Lauf der individuellen Entwicklung besonders ausgebildet, so könnte man die erotischen Charaktere direkt darnach einteilen, welches „Sinnesgebiet" sie für die erotische Objektbeziehung bevorzugen. Vieles von dem, was man akustische oder optische oder andere „Typen" nennt, ist nichts anderes als besondere Sinnesbestimmtheit der stärksten erotischen Modifikation. Und eine ganze Menge von „Vorlieben" für diese oder jene „Genüsse" erklären sich daraus. Wir wollen Einzelheiten der speziellen Psychologie überlassen.

Dagegen muß hier noch betont werden, daß wir alle diese Modifikationen wiederum im primären Sinn, nicht in demjenigen sekundärer Komplikation und Perversion verstehen. Es gibt eine ursprüngliche Schaulust (Schautrieb) oder Farbenfreude, einen ursprünglichen Berührungs- oder Tasttrieb, ursprünglich im Sinne unkomplizierter Modifikation der Objektliebe. Daneben allerdings kommen Komplikationen und Perversionen vor. So kann z. B. der Schautrieb individualerotischen oder mystischen „Beigeschmack" haben, die Tonfreude im Dienste musikalisch-künstlerischer „Form" (s. 6. Kap.) stehen usw. Ja auch Komplexbildung mit egoistischen

Digitized by Google

Komponenten ist nicht selten (Bemächtigungstrieb in Verbindung mit „Sinnenfreude"). Und was die Perversionsmöglichkeit betrifft, so kann es hier wie anderswo geschehen, daß ein ursprünglich anders modifizierter Spezialtrieb, welcher seine Befriedigung nicht findet, sich in die Bahn einer sinnlich bestimmten Modifikation ergießt. So wird dann z. B. die schauende Identifikation verstärkt durch die unerledigte Energie z. B. der Gesamtliebe zu einer Persönlichkeit oder der Sexualität usw., — und dient in dieser Verstärkung dem Individuum zugleich als „Ersatz". Enttäuschungen oder Hemmungen auf dem Gebiet der Sozialität oder der Freundschaft oder der Geschlechtsliebe können so zu sekundärer Intensivierung und Komplikation der Schaulust, der „Genußsucht" (im feinschmeckerischen oder im einem weiteren Sinne), der Berührungserotik usw. führen. Sehr viele zunächst absonderlich erscheinende Phänomene im Bereich des mehr oder weniger geheimen Genußlebens ließen sich auf ähnliche Weise verstehen.

Eine besondere Bedeutung für das individuelle Leben kommt wohl der Berührungserotik zu, namentlich auch wegen ihrer offenbar leichten und auch wohl lebenswichtigen Assoziierbarkeit mit der Autoerotik einerseits und mit der Sexualität andererseits. An und für sich gibt es eine autistische wie eine fremdliebende Schaulust, Tonfreude, ja Riechsucht usw. genau so, wie eine autistische oder auf fremde Objekte bezogene Berührungserotik. Aber es scheint, daß diese letztere, wenn einmal der Autismus (die „Beschäftigung mit sich selbst") ihre Form angenommen hat, sich ganz besonders leicht „festsetzt" und immer mehr Energie auf ihre Bahn zieht. Jedenfalls ist die Berührungsautoerotik die auffälligste und wohl auch verbreitetste Form der *sinnlich* bestimmten Autoerotik, und sie pflegt im individuellen Leben sehr früh ausgebildet zu werden. Sie wird zur eigentlichen Masturbation (*sexuellen* Art der Selbstbefriedigung; an sich ist ja alle Betätigung des Autismus Selbstbefriedigung), wenn sie sich mit sexueller Erotik, die autistisch gewendet ist, kompliziert.

Und diese Verbindung von Sexualität und Berührungserotik (im autistischen oder nicht-autistischen Sinn) scheint für Sexualwesen besonders nahezuliegen. Es ist aber wichtig, zu verstehen, daß an und für sich Sexualität, als geschlechtsdifferente Form der Individualerotik, nicht notwendig zugleich Berührungserotik ist, ja daß sie mit dieser erst sekundär überhaupt etwas zu tun hat. Sexualität ist einfach Geschlechterliebe, Trieb zum andern Geschlecht. Wie sie sich befriedige oder am besten befriedigen *könne*,

Digitized by Google

das ist eine Sache für sich. Sie kann sich, eben je nach ihrer besonderen Art, im „seelischen Verkehr", im Schauen, in der Lebensgemeinschaft usw. befriedigen. Aber es ist wohl Tatsache, daß sie sich — wenigstens wird das für die meisten Individuen gelten — in besonders intensiver Weise in der Form der Berührungserotik befriedigen läßt, d. h. als sinnliche und zwar speziell Berührungserotik. Jedenfalls kommt diese komplexe Modifikation so häufig und mit solcher Energie ausgestattet vor, daß das gewöhnliche Bewußtsein sich Geschlechtsliebe kaum anders als in sinnlicher und speziell in Berührungsmodifikation denken kann. So meint man, wenn man Sexualität sagt, in der Regel sinnliche (und zwar Berührungs-) Sexualität, nicht, wie es dem Wortsinn entspräche, einfach Geschlechterliebe, die sich dann so oder anders weiter modifizieren kann.

Daß Sexualität besonders leicht die sinnliche Berührungsmodifikation annimmt, hängt ja ohne Zweifel mit der „biologischen" (sollte heißen: universal-absichtlichen) „Mission" der Geschlechterliebe zusammen, insofern Sexualität der Fortpflanzung (s. unten) dient. Darum findet sie sich zwar mit jeder Form der sinnlichen und speziell der taktilen Erotik assoziiert, tritt aber besonders energisch in Verbindung mit ihrerseits *spezialisierter* Berührungserotik auf: sie drängt zur Befriedigung durch den Sexualakt im engeren Sinne, und dieser bedeutet Befriedigung in einer besonderen *Art* von Berührung, die einem besonderen Berührungs-*Reiz* entspricht. So *wird* der Sexualtrieb, in seiner Berührungsmodifikation, zum Begattungstrieb, der er seiner rein geschlechtsbestimmten Natur nach nicht ohne weiteres ist.

Ist einmal die menschliche Beschaffenheit auf die Verbindung von Sexualität und Berührungserotik eingestellt, so wird auch für die autoerotische Befriedigung, sofern sie sinnliche und speziell taktile Form annimmt (und nicht in „innerer Selbstbespiegelung" sich erschöpft) die „Begattungsorganisation" leicht zur bevorzugten Möglichkeit. Namentlich wenn es sich um einen durch sexualerotische Enttäuschung oder Hemmung komplizierten sekundären Autismus handelt. So kommt es dann zur masturbatorischen Selbstbefriedigung und damit zu einer im engsten Sinne sexuell gefärbten Autoerotik. — Es gehen aber von hier auch wieder Fäden zur homosexuellen Perversion hinüber. An und für sich braucht Homosexualität nicht die sinnliche, speziell Berührungsmodifikation anzunehmen. Sie kann aber diese Form annehmen und wird es tun, wenn das Individuum einmal auf die Berührungsbefriedigung

Digitized by Google

seiner ursprünglichen Sexualität eingestellt ist. Die taktile Modifikation wird dann zugleich mit der geschlechtsdifferenten Liebe auf den Freund übertragen. Dies wird besonders dann leicht geschehen, wenn auch schon eine masturbatorisch-autistische Gewohnheit da ist: im Objekt vom gleichen Geschlecht wird ja leicht auch das Ich selbst geliebt, und umgekehrt, und die Formen der autistischen wie der gleichgeschlechtigen Liebe werden dann einander gleichen (vgl. „Kinderfehler").

Wir haben nun die beiden Triebe, mit den hauptsächlichen Modifikationsmöglichkeiten, jeden für sich betrachtet. Es ist aber auch immer wieder daran erinnert worden, daß in keiner einzigen Reaktion, also in keinem Interesse, nur der eine oder der andere vorkommt. Die Triebe sind ja nicht selbständige Interessen, sondern antagonistische Richtungskomponenten des Lebensinteresses und daher jedes einzelnen Interesses überhaupt. Es gibt also keine „reinen" Reaktionen; jede Handlung ist in diesem Sinne „ambivalent". Immerhin herrscht in jedem Lebensmoment die eine der beiden Triebqualitäten vor, da ja Gleichgewicht für ein Einzelwesen ausgeschlossen ist. So ist jedes Interesse *momentan* nur nach einer Seite hin bestimmt, und die andere Tendenz wirkt lediglich als quantitative Hemmung. Auf diese Weise gestaltet sich *qualitativ* doch jeder Handlungsmoment so, als ob nur ein Trieb, nämlich der gerade herrschende, vorhanden wäre, und die „Ambivavalenz" bleibt also latent. Nun bildet aber jede Handlung einen zeitlichen Verlauf, und in diesem Verlauf kann die Ambivalenz des Interesses in der Weise manifest werden, daß vorübergehend die sonst schwächere Triebkomponente an Energie gewinnt, das Gesamtinteresse also um die Mittellage schwankt. Wir haben öfter auf solches Vorkommen aufmerksam gemacht. Auch in einer im ganzen egoistisch dirigierten Handlung überwiegt in der zentripetalen Phase, wenigstens in der anfänglichen peripheren Reaktion (falls die Handlung eine äußere ist) die Angleichungstendenz. Und umgekehrt ist die Reaktion in der zentrifugalen Phase einer äußeren Handlung, auch wenn der dominierende Trieb der erotische ist, egoistisch bestimmt. So können sich ferner in erotisch gerichtete Handlungen egoistische Zwischen- oder Mittelhandlungen einschieben, und umgekehrt. Wir haben öfter von solchem „Verwenden" eines Triebes zugunsten der Zwecke des andern gesprochen. „Ueber"

Digitized by Google

den Trieben steht eben das Interesse des Individuums, und die momentane Verteilung der Energie an die eine oder die andere Richtung ist seine Sache, sofern es überhaupt die Reaktion bestimmt.

Aber auch noch in anderer Weise kann die Doppelseitigkeit jedes Interesses manifest werden. Es gibt Fälle genug, wenn sie nicht überhaupt die Regel bilden, da der vom Objekt ausgehende Reiz seinerseits komplex ist, so daß das Individuum dadurch einerseits egoistisch, andererseits z. B. erotisch angeregt wird. Dann wendet sich dem Objekt (wir wollen einmal annehmen, es sei ein äußeres) ein selber komplexes, ja zwiespältiges Interesse des Individuums zu: ein Interesse, in welchem die Selbstbehauptung, und ein zweites, in welchem die Identifikationstendenz überwiegt. So wird die ganze Handlung doppelsinnig, „ambivalent" in dieser besonderen Bedeutung des Wortes. Es handelt sich dann jedesmal um eine Mischung oder einen Kompromiß der Triebe (genauer: der in verschiedener Weise triebbestimmten Interessen) gegenüber dem „gleichen" Objekt. Vielleicht gibt es überhaupt keine „einfachen", sondern nur derartig komplexe Reaktionen. Auch dafür haben wir öfter Beispiele genannt. So den Haß in jenem engeren, komplexen Sinn. So jene Kombinationen von Identifikation und Egoismus in verschiedenen Motiven der Sozialität. Ein typisches Beispiel ist der Ehrgeiz. Die Anerkennung, die hier gesucht wird, wird zunächst oder einerseits im erotischen Sinne erstrebt, als Liebe der Andern, als ihre Geneigtheit zur Identifikation. Zugleich aber wird sie in der Form eben der sich unterordnenden Anerkennung gewollt, also in der Richtung der Machttendenz. Auch Geiz und Habsucht sind in vielen Fällen nicht rein egoistischer Natur. Sondern es mischt sich darein die Verliebtheit in das Besitzobjekt, wenn dieses Motiv nicht (wie etwa beim typischen Sonderlingsgeiz oder bei der Sammlerhabsucht) geradezu die Hauptrolle spielt.

In etwas anderer Weise gehen verschieden gerichtete Triebinteressen dort einem Kompromiß oder eine Reaktionsverbindung ein, wo ein Objekt z. B. um der Liebe zu einem *anderen* Objekt willen die Selbstbehauptung provoziert. Das ist in bekannter Weise der Fall bei der Eifersucht. Sie ist von verschiedener Art, je nachdem sie dem geliebten Objekt (das Anlaß zur Eifersucht gibt) selber gilt, oder dann einem zweiten Objekt, das der Realisation der Liebe hindernd in den Weg tritt. Im ersten Fall wirkt das Liebesobjekt vermöge seiner Hinneigung zum zweiten Objekt zurückweisend, und es mischt sich dann in die Liebe jener durch Bemächtigungs-

Digitized by Google

trieb komplizierte Haß des Zurückgewiesenen. Im zweiten Fall ist das störende Objekt zunächst einfach Konkurrent, und das Individuum reagiert auf es (da Benutzung ausgeschlossen erscheint) mit rein egoistischem Vernichtungs-(Beseitigungs-)interesse, das in diesem Fall „im Dienste" der Liebe zum Anderen steht. Kompliziert wird die Lage erst dann, wenn andererseits der Konkurrent selber Liebesobjekt (in irgendeinem bedeutenden Maße) ist. Dann wirkt seine Konkurrenz in doppeltem Sinne aufreizend: sie entzieht dem Liebenden die (auf das *andere* Liebesobjekt gerichtete) Liebesmöglichkeit und bedeutet zugleich eine Zurückweisung. Es ist verständlich, daß hier die Haßreaktion besonders intensiv zu sein pflegt. Der Fall kommt in der Auseinandersetzung z. B. der Geschwister untereinander und mit den Eltern außerordentlich häufig vor. Und vieles, was dem oberflächlichen Blick einfach als Selbstbehauptung erscheint (Streit, Mißgunst, Verleumdung, Schädigung) erhält seine Schärfe aus der Kombination mit dem polar modifizierten Liebestrieb.

Eine andere Kombinationsmöglichkeit ist z. B. durch den bereits flüchtig erwähnten Begattungstrieb vertreten. Die Komponenten sind hier die Sexualität (in der Spezialform der sexuellen Berührungserotik) einerseits und der Selbsterhaltungstrieb andererseits. Dieser letztere tritt zwar in der Form des Fortpflanzungstriebes auf. Aber es ist leicht einzusehen, daß dieser wirklich nicht ein Grundtrieb für sich, sondern eben eine Modifikation der Beharrungstendenz oder selber ein Komplex von vorwiegend egoistischem Charakter ist: das Individuum will seine Sonderart fortpflanzen, d. h. über die eigene Existenz hinaus sichern. So ist klar, daß Fortpflanzungsinteresse und Liebesinteresse ihrem Wesen nach nichts miteinander zu tun haben. Auch die sexuelle Modifikation der Liebe *ist* nicht als solche Fortpflanzungstrieb. Ja sogar der Begattungstrieb, sofern er *erotisch* (berührungserotisch) bestimmt ist, ist an und für sich etwas durchaus anderes als der Fortpflanzungstrieb, da dieser eben nicht von erotischer, sondern von egoistischer Qualität ist. Aber es ist andererseits gewiß, daß *oft* (vielleicht immer) beide, egoistisches Fortpflanzungs- und erotisch-sexuelles Identifikationsinteresse, eine enge Verbindung am „gleichen" Objekt eingehen, so daß der Fortpflanzungsakt *zugleich* ein Liebesbefriedigungsakt ist, also eine komplexe Handlung. Für die momentane Einstellung des Individuums ist dabei keineswegs gesagt, daß es sich notwendig um ein Dienst- oder Mittelverhältnis der einen zur anderen Reaktionskomponente handle. Es kann sein, daß momen-

Digitized by Google

tan das eine oder das andere Interesse überwiegt, es ist auch möglich, daß eines in den Dienst des andern gestellt werde (immer: in der momentanen Absicht des Individuums).

Was aber auf alle Fälle der Kombination ihren besonderen Charakter gibt, um dessentwillen wir sie eben als Beispiel einer speziellen Kombinationsmöglichkeit erwähnt haben, das ist die *konstitutionelle Festgelegtheit* der Kombination. Fortpflanzungstrieb (Selbstbehauptung in dieser Modifikation) und sexueller Berührungstrieb (Erotik in dieser Modifikation) sind, wenigstens für Geschlechtswesen von der Art des Menschen, in der Konstitution bereits zusammengekoppelt, und es handelt sich bei ihrer Kombination um mehr als nur momentane Interessenverbindung. Sie entspricht der universalen Absicht, deren Gebilde oder Organ der Mensch ist. Es wäre aber unvorsichtig zu sagen, daß in dieser Absicht die Sexualität als *Mittel* zum Fortpflanzungszweck gesetzt sei und die feste Verbindung also zuletzt einzig im Interesse der Beharrungstendenz stehe. Es könnte ja auch das Umgekehrte der Fall sein: die Fortpflanzungssucht könnte das Mittel sein, das für die Durchsetzung des Liebestriebes, zuletzt der Veränderungstendenz, notwendig wäre und benutzt würde. Tatsächlich dient ja auch der Trieb zur Fortpflanzung seinerseits in wesentlichem Maße der Aufrechterhaltung der „Sozialität" im besondern und der Erfüllung des Veränderungsstrebens im allgemeinen. Man wird jedenfalls am besten einfach von konstitutioneller Verbindung statt von Benutzung sprechen, namentlich wenn man daran denkt, daß auch in der universalen Absicht, welche die Geschlechter schuf, immer *beide* Triebrichtungen, und zwar zuletzt in quantitativ völlig ausgeglichener Weise, aktiv sind und daß ferner Fortpflanzung ja keinesfalls reine Erhaltung, sondern zugleich Veränderung ist.

Es ist, nebenbei bemerkt, selbstverständlich, daß wir die Kombination und das Verhältnis der Komponenten völlig unabhängig vom *Bewußtsein* des Individuums wie auch von der Dualität „physiologisch-psychisch" betrachtet haben. Die Bewußtheit oder Nichtbewußtheit ändert ja primär nichts am Interesse, und ob die Triebe bewußt oder physiologisch-unbewußt vorhanden seien und aktiviert werden, das macht für ihre Beschaffenheit und ihr Verhältnis nichts aus. Auch dann nicht, wenn in der bewußten Absicht des Individuums z. B. der Fortpflanzungstrieb nicht, sondern nur der Liebestrieb „existiert", d. h. wenn nur die eine Seite der komplexen Motivation gewußt wird. Solches Teilbewußtsein hat lediglich Selbsttäuschung des Individuums zur Folge, hat aber keine Be-

Digitized by Google

deutung für die Beschaffenheit des Interesses selber, das ja immer *vor* aller Bewußtheit am Werke ist. Sekundär freilich, in der Reaktion auf sich selbst, spielt Bewußtheit eine Rolle, das wissen wir. So kann im Verhältnis der Geschlechter das Individuum selbst, wenigstens innerhalb der Breite des „Spielraums", die Energieverteilung zwischen den Komponenten bestimmen.

Die Möglichkeit *konstitutioneller* Verkoppelungen einzelner Triebmodifikationen führt uns auf den Begriff der *Triebfixation* überhaupt. Sie ist in verschiedener Weise möglich; wir wollen ihre wichtigsten Arten wieder an Beispielen aus der Erfahrung erläutern. Dabei trennen wir nicht zwischen „reinen" Trieben und Triebkomplexen, da es prinzipiell, für den Begriff selbst, keinen Unterschied macht, ob eine qualitativ einfache oder eine komplexe Triebmodifikation für ein Individuum „stereotyp" sei. Es handelt sich ja stets um Interessen, hier um fixierte Interessen, ob nun das Interesse eindeutig nach einer Richtung bestimmt oder „ambivalent" oder aus modal verschiedenen Komponenten derselben Triebqualität zusammengesetzt sei.

Man muß sich zunächst klar machen, daß die Triebe im Individuum vorhanden sind vor und unabhängig von jedem Zusammentreffen mit einem bestimmten Objekt, und zwar als die Grundtendenzen der Beharrung und der Veränderung. Erst wenn das Subjekt, angeregt durch den Reiz, mit einem bestimmten Objekt in Auseinandersetzung tritt, werden die Triebe zu objektbezogenen und nehmen dann auch bestimmte Modifikationsformen an. Das präsente Objekt zieht einen Teil der überhaupt vorhandenen Triebenergie auf sich, und dieser Teil bedeutet dann qualitativ einen Modus des Grundtriebes, zu dem er gehört. Mit seiner Energie und in der ihm eigentümlichen modalen Form setzt sich nun das Individuum mit dem Objekt auseinander, im normalen Fall bis zur Triebbefriedigung (Interessenbefriedigung), d. h. bis der Objektreiz gemäß dem Interesse des Subjekts beantwortet ist und das Subjekt-Objektverhältnis die gewünschte Beschaffenheit besitzt. Mit diesem Moment würde der Objektreiz als solcher verschwinden; das Objekt fiele als Triebobjekt außer Betracht. Damit wäre auch die Objektbezogenheit des Teiltriebes erledigt, er würde als bestimmter Modus verschwinden. Nun findet ja aber, wie wir wissen, restlose Erledigung eines Interesses niemals statt. So kommt es, daß das Individuum über die Einzelreaktion hinaus am Objekt haften bleibt, wenigstens solange als nicht stärkere Reize die dem ersten Objekt zugewendete Energie für sich in Anspruch nehmen. Schon dies

Digitized by Google

Haftenbleiben bedeutet eine Art der Triebfixation: das triebbestimmte Interesse vermag sich nicht vom bestimmenden Objekt abzulösen und bleibt, auch wenn es momentan nicht weiter aktiviert wird, als latenter Modus im Individuum bestehen; der „Einzeltrieb", d. h. ein modal bestimmtes Quantum der Triebenergie, *perseveriert*, wenigstens bis zum vollendeten „Abklingen", also bis zur völligen Absorption des Energiequantums durch andere Objekte.

Es ist nun aber auch möglich, daß diese Absorption niemals oder wenigstens sehr lange nicht stattfindet, daß also das triebbestimmte Interesse *dauernd* an bestimmten Objekten haften bleibt. Dann trägt das Individuum ständig eine bestimmte Triebmodifikation mit sich, als latente und stets zur Aktivierung bereite „Einstellung", als Triebdisposition. Der Fall kann verschieden begründet sein. Es kann sich um sehr starke ursprüngliche Reizung durch das Objekt handeln, oder um ständig wiederholte Erregung, welche bewirken, daß einerseits die Befriedigung auch nicht annähernd eintritt und daß andererseits die Triebenergie nicht leicht durch andere Inanspruchnahme absorbiert werden kann. Oder die Hinwendung auf das bestimmte Objekt (überhaupt die bestimmte Triebmodifikation) hat zu einer Zeit im Leben des Individuums stattgefunden, da die Beharrungstendenz besonders stark im Sinne der „Verfestigung", der Ausbildung des „Charakters" wirksam war, so daß die psychischen Bildungen dieser Zeit nur schwer wieder aufgelöst werden können. Oder es hat eine Versteifung des Spezialtriebes im Sinne der „Affektbildung" (s. unten) stattgefunden, welche eine innere Bindung des Individuums an gewisse Interessenrichtungen bedeutet. — Es ist aber endlich auch möglich, daß die Fixation überhaupt nicht während des individuellen Lebens entstand, sondern schon, in Form der *vererbten* Disposition, konstitutionell vorhanden war und deshalb der Veränderung unzugänglich ist.

In allen diesen Fällen hat das Individuum nicht oder nicht mehr die freie Verfügung über die Zuwendung, Spezialisierung, Modifikation seiner Triebinteressen. Es ist mit bestimmten Quanten seiner Energie an bestimmte modale Reaktionsrichtungen *gebunden*. Einzelne modal und quantitativ bestimmte Triebmöglichkeiten sind zu stereotypen, *fixierten* Trieben geworden oder sind es von Anfang an gewesen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden in der Regel überhaupt nur derart fixierte Triebeinstellungen „Triebe" oder „Einzeltriebe" genannt. Genauer sollten sie dispositionelle Spezialtriebe, noch besser: Spezial-*Interessen*, heißen, ob sie schon in der Anlage festgelegt waren oder erst im Laufe der individuellen

Digitized by Google

Entwicklung fixiert worden sind. Man wird sie im übrigen unterscheiden können in solche, die wirklich Fixierungen an einzelne bestimmte Objekte oder Objektarten und somit fixierte *objektbestimmte* Modifikationen sind, und in andere, welche Festlegungen des Triebinteresses auf bestimmte Arten des allgemeinen reaktiven Verhaltens, abgesehen von bestimmten Objekten, bedeuten. Daneben existieren Fixationen in der Weise jener „sinnesbestimmten" Modifikation; man kann sie ebensogut zur einen wie zur andern der eben erwähnten Gruppen zählen.

Beispiele *allgemeiner* Modifikationsfixierung geben alle stereotypen *Charakterzüge* einer Persönlichkeit, soweit sie eben feste Einzelinteressen von triebhafter Bestimmtheit bedeuten. So innerhalb der Beharrungstendenz etwa der Machtbetrieb, die Trägheit, die Herrschsucht, innerhalb der Veränderungstendenz die Phantastik, der Abenteuerdrang, die Neugier im engeren Sinn, dann das Einfühlungs- und Verstehensbedürfnis, der Imitationstrieb usw. Gleichgültig, ob diese Fixationen ontogenetischen oder phylogenetischen Ursprungs, ob sie angeboren oder erworben seien. Auch *komplexe* Modifikationen können so zu fixierten Charakterzügen werden oder geworden sein: Ehrgeiz, Eifersucht usw. — Zur Gattung der *objektbestimmten* Fixtriebe gehören etwa die Eßlust, die politische Herrschsucht, die mystische, gesellschaftliche, sexuelle Neigung bestimmter Personen, gleichgültig wiederum, ob sie konstitutionell oder erworben seien, gleichgültig auch, ob es sich um stereotype Neigungen *einzelner* Personen oder um allgemein menschliche Fixierungen handle. Ferner Bindungen an ganz spezielle, vereinzelte Objekte, wie wir sie etwa dort antreffen, wo bestimmte Individuen nicht von ihrem ersten großen Liebesobjekt loskommen. Dann Fixierungen komplexer Modifikationen: Ehrgeiz in bestimmter Richtung, bestimmte feste Formen der Sexualität (komplexer Autismus, Homosexualität usw.), Haßeinstellungen, Idiosynkrasien (gegen bestimmte Farben, Gerüche, Speisen oder auch bestimmte Menschentypen, usw.). Sinnesbestimmte Fixationen endlich kennen wir in den optischen, akustischen usw. „Charaktertypen", in der Vorliebe einzelner Personen für Farben oder für sinnliche Formen usw.

Die konstitutionellen Fixierungen drücken sich in bestimmten *Organ*-Beschaffenheiten aus: das Individuum besitzt die seinen stereotypen Neigungen und ihrer Befriedigung entsprechenden Organe, in denen die Fixierungen investiert sind. Und im Grunde kann die ganze konstitutionelle Organisation als mehr oder weniger spezialisierte Interessenfestlegung aufgefaßt werden. Wir sahen

Digitized by Google

schon, daß die periphere Sinnesorganisation im ganzen die identifikatorische und daß die motorisch-periphere Organisation im ganzen die selbstbehauptende Einstellung repräsentiert. Einer ausgeprägten Wissensneigung entspricht, wenn sie konstitutionell ist, ein ausgesprochenes und ausgebildetes Wissensorgan. Und so wären auch (im physiologischen Gebiet) etwa der Verdauungs- oder der Sexual-„Apparat" zu deuten. — Wie aber das individuelle Leben die Möglichkeit neuer Spezialisierungen und Fixationen bietet, so vermögen auch entsprechende Organe (die ja psychologisch stets als funktionelle Möglichkeiten aufzufassen sind) sich weiter zu differenzieren und können Differenzierungen festgelegt werden, — allerdings immer in den Grenzen des konstitutionell gegebenen „Spielraums". Alle „Ausbildung" in bestimmter Richtung gründet sich auf diese Möglichkeit.

Die Fixierung ist aber ihrem Wesen nach nie als eine *absolute* zu betrachten. Unveränderlich gegeben sind auch für menschliche Individuen nur die Grundtriebe als solche. So sind, wie wir schon sahen, mindestens dort, wo die Fixierung im Laufe des individuellen Lebens eintrat, Ablösungen oder Auflösungen prinzipiell möglich. Aber selbst konstitutionelle Festgelegtheiten auf gewisse Modifikationen pflegen nicht in dem Sinne absolut determiniert zu sein, daß nicht innerhalb gewisser Schranken noch Variation möglich wäre; Variation heißt aber (partielle) Aufhebung der Fixation. — Mit dieser relativen „Flüssigkeit" hängt zusammen, ist aber von ihr doch zu unterscheiden, die durch Erfahrungen belegte Möglichkeit, daß insbesondere objektbestimmte Modifikationen, also fixierte Einzeltriebe, auf *andere* Objekte *übertragen* werden können, ohne ihre vom ersten Objekt her bestimmte modale Eigenart ganz zu verlieren. Es handelt sich dann um „Neigungen", welche zunächst einem bestimmten Objekt galten und sich an dies Objekt, als modal bestimmte Triebeinstellungen fixierten, dann aber das Objekt selbst „fahren lassen", um sich an einem anderen Objekt zu befriedigen. Etwas von diesem Uebertragungsvorgang findet schon dort statt, wo z. B. das Individuum, das bei einem auserwählten Freunde nicht die gewünschte Identifikationsmöglichkeit findet, sich einen andern Freund „zum Ersatze" sucht. Freilich liegt darin Uebertragung nur dann vor, wenn wirklich eine Fixation vorhanden war und wenn, dementsprechend, der neue Freund *in der Weise* geliebt wird, die „eigentlich" dem ersten gilt. Nur dann ist der zweite das Uebertragungs- oder Ersatzobjekt. Man begreift im übrigen, daß Uebertragung im allgemeinen um so eher möglich ist, je weniger *bestimmt*

Digitized by Google

die fixierte Modalität war. So geht die Uebertragung unmerklich über in den Fall, da das Individuum zwar zunächst den Trieb auf ein bestimmtes Objekt wendet, aber ohne daß er sich daran fixierte, so daß die Hinwendung zu einem andern jederzeit erfolgen kann. Dann hinterläßt die erste Modifikation überhaupt keine Spur in der neuen Art des Triebes. Das zweite Objekt ist einfach ein neues, aber kein Ersatzobjekt. Von Uebertragung ist hier nicht mehr zu sprechen.

Im Falle eigentlicher Uebertragung dagegen reagiert das Subjekt auf das neue Objekt, obwohl es ein anderes ist, mit in der modalen Art der *ersten* Reaktion. Es „sieht" im neuen Objekt das alte und beträgt sich (nicht absolut, aber ungefähr) so, als ob es das alte wäre. Für relativ bestimmte oder stark fixierte (in bleibender Weise objektbestimmte) Einzeltriebe wird solche echte Uebertragung um so leichter möglich sein, je mehr der „Eindruck" des neuen Objekts dem des alten gleicht; um so eher kann jene Substitution stattfinden, kann im neuen das alte „gesehen" werden. Die „Aehnlichkeit" braucht aber dabei nicht eine ähnliche Beschaffenheit an sich des neuen und des alten Objekts zu bedeuten. Es genügt, wenn sie *für das Subjekt* in Einwirkungsverwandtschaft stehen. Das kann auch z. B. so der Fall sein, daß beide für das *Subjekt* irgendwie so untereinander zusammenhängen oder zusammengehören, daß beim Eintreten des neuen in den Interessenkreis der am alten unbefriedigte, nun latente Trieb wieder zur Aktivität erwacht. Auch die Enttäuschung am ersten Objekt, oder der Haß dagegen, kann in der Weise eine Uebertragungsbrücke schlagen, daß nun gerade ein vom ersten möglichst *verschiedenes* Objekt zum Ersatz gewählt wird (*polare* Uebertragung), — wobei die Gebundenheit an das erste bleibt und der dort unbefriedigte Trieb, trotz der Unähnlichkeit oder Gegensätzlichkeit des neuen Objekts, sich an diesem mit seiner *alten* Modalität zu befriedigen sucht. — Man sieht, daß sich von hier aus eine bestimmte Auffassung der sog. *Assoziationsvorgänge* ergäbe. Wir können darauf nicht eintreten, da die Frage noch mit anderen (insbesondere Gedächtnis-) Phänomenen zusammenhängt, deren Erläuterung über die Aufgabe einer allgemeinen Psychologie weit hinausführen würde. So viel kann immerhin hier angedeutet werden, daß die Assoziation primär nicht ein „intellektueller" oder „Vorstellungsvorgang" ist, sondern eine Interesse- oder Reaktions-(Gefühls-)Verwandtschaft oder -Uebertragung voraussetzt.

Aus der Erfahrung sind Uebertragungsvorgänge der verschiedensten Art in großer Zahl bekannt. Sie bewegen sich natürlich mit Vorliebe

Digitized by Google

innerhalb derselben Triebqualität, d. h. so, daß sich eine fixierte Modifikation der einen (z. B. erotischen) Triebart auf ein Objekt überträgt, welches auch an und für sich einen Teil der qualitativ gleichen Triebart auf sich zieht. Doch kann, namentlich in „polarer" Uebertragung, auch der Fall eintreten, daß z. B. ein am ersten Objekt nicht befriedigter Liebestrieb auf ein zweites Objekt übertragen wird, das an und für sich nicht Liebesobjekt, sondern Bemächtigungsobjekt ist. Das heißt dann, daß das Individuum, in erotischer Enttäuschung oder erotischem Trotz, nun (mit Bezug auf ein dem ersten „assoziativ verwandtes" Objekt) z. B. „habsüchtig wird". Wobei zu bemerken ist, daß die Habsucht dem neuen Objekt als *solchem* schon an und für sich gilt, wenn auch in geringerem Grade, daß sich aber dazu, die ganze Reaktion verstärkend, der übertragene Liebestrieb gesellt, so daß nun der Machtwille einerseits und der übertragene Liebeswunsch andererseits am neuen Objekt sich zu befriedigen suchen. Das Individuum ist also nicht habsüchtig geworden, sondern es *war* habsüchtig und wirft sich nun nur mit größerer Energie auf das Objekt der Bemächtigung, mit einer Energie, die durch den übertragenen Liebestrieb verstärkt ist und deshalb qualitativ *nicht* Habsucht ist. Es sieht nur so aus, als ob die ganze komplexe Reaktion im Dienste des Machttriebes stände; in Wirklichkeit will der (übertragene) Liebestrieb ebenfalls auf seine Rechnung kommen. Der *Anschein* der rein egoistischen Bestimmtheit rührt dabei nicht nur von dem wirklich beteiligten und nicht übertragenen Egoismus her, sondern auch von der „Haßkomponente", d. h. von dem in seiner polaren Version übertragenen Liebestrieb. Wir kennen die hier allgemein entwickelte Möglichkeit aus vielen Tatsachen. Kinder, die sich in der *Liebe* zurückgesetzt sehen, werden „egoistisch", habsüchtig, neidisch (die Eifersucht kann sich komplizierend einmischen), genußsüchtig, unmäßig im Essen usw., — wobei allerdings die Unmäßigkeit nicht notwendig *nur* egoistischer Art zu sein braucht. Ferner liegt eine solche Uebertragung aus dem erotischen in das egoistische Gebiet in einer gewissen Art von Kleptomanie vor (vgl. „Kinderfehler"). Auch für die umgekehrte Uebertragung von unbefriedigtem Egoismus auf ein zweites Objekt, das an sich Liebesobjekt ist, hat die Erfahrung Beispiele. So in der Tyrannei des z. B. politisch oder gesellschaftlich machthungrigen Liebhabers gegen sein Liebesobjekt, nachdem das Machtbedürfnis an seinem eigentlichen Objekt nicht befriedigt worden ist. Aehnlich in einer bestimmten Art des Sadismus.

Viel häufiger sind aber verständlicherweise Uebertragungen innerhalb derselben Triebqualität. So überträgt sich Herrschsucht oder

Digitized by Google

Machtwille von bestimmter (objektbestimmter) Modifikation verhältnismäßig leicht auf andere Objekte, wenn diese auch an sich Machtobjekte sind. Die letzteren werden dann Ersatzobjekte, Ersatzbefriedigungsgelegenheiten, und sie tragen diesen Charakter besonders dann in ausgesprochener Weise, wenn die übertragene Modifikation quantitativ stärker ist als das dem zweiten Objekt an und für sich zugewandte Interesse. Auf dem erotischen Gebiet haben wir solche Uebertragungen schon bei Gelegenheit einiger Perversionen (Homosexualität, pervertierter Autismus) kennengelernt. Ein sehr deutliches Beispiel ist der gewöhnliche Fetischismus, wo das Ersatzobjekt an und für sich unter Umständen überhaupt kaum eine Triebbedeutung hätte, wenn es nicht eben wegen seines Zusammenhangs mit der geliebten Person sich zum Ersatz- oder Uebertragungsobjekt eignete. Man sieht an diesem Beispiel auch deutlich, daß der übertragene Trieb am Ersatzobjekt sich in seiner ursprünglichen (hier sexuellen) Modalität auswirkt, daß es sich also wirklich um Uebertragung eines *fixierten* Triebes handelt. Viele „*Genußmittel*" sind zweifellos im gleichen Sinne Ersatzobjekte für die Uebertragung ungestillter (und zwar wohl meist erotischer) Einzeltriebe. Sie können allerdings auch „Trostmittel" sein, und dann handelt es sich weniger um Uebertragung bestimmt modifizierter Triebe, als vielmehr um Zuwendung des Individuums zu *andern* Befriedigungsmöglichkeiten, unter *Lösung* vom ersten, nicht befriedigenden Objekt. Viele, wenn nicht alle, im eigentlichen Sinne so genannte Genußmittel dienen übrigens sicher der Befriedigung des *Veränderungs*-Triebes, im Gegensatz zu den Nahrungsmitteln, deren Verwendung eher in die Sphäre der Selbstbehauptung gehört. Sind die Genußmittel von „erregender" Art, so erkennt man ihre Bedeutung für die Veränderungs- oder Aktivitätstendenz, auch etwa in der Form der Phantastik, ohne weiteres. Haben sie aber narkotisierenden Charakter, so dienen sie doch nur scheinbar der Trägheit; in Wirklichkeit sind sie dann zumeist entweder Trostmittel oder Ersatzobjekte für unerfülltes Identifikations- oder Veränderungsbedürfnis, oder dann Mittel zur (partiellen oder vorübergehenden) „Flucht aus dem Leben", wie wir sie (vgl. Depression) als polare Modifikation zurückgewiesenen Identifikationsstrebens kennen. Sie können dann zugleich der „Gewissensnarkose" dienen; doch ist dieses Bedürfnis aus dem Triebleben allein nicht verständlich.

Mit der Triebfixierung, manchmal mit der Uebertragung fixierter Triebe hängt die *Affekt*-Bildung zusammen, und zwar in gleicher Weise, ob es sich um konstitutionelle oder um erworbene Affekte

Digitized by Google

handle. Die Bedeutung von „Affekt" steht allerdings in der psychologischen Terminologie nicht fest. In seinem weitesten Sinn wird der Ausdruck für den Trieb überhaupt oder dann für die Triebreaktion (im Gefühl oder in der motorischen Auswirkung) gebraucht, besonders dann, wenn man „physiologische" (unverständliche) Triebmotivation und Triebreaktion bezeichnen will. In einem engeren Sinn aber spricht man von Affekt, wenn man besonders „heftige" (intensive) Triebreaktionen meint, explosionsartige Ausbrüche oder Aktivierungen latenter Triebinteressen, die in ihrer Plötzlichkeit und Intensität überraschen und namentlich im Hinblick auf den oft „geringfügigen Anlaß" verwunderlich sind. Geht man den Gründen solcher eigentlicher Affekte nach, so wird man immer konstatieren oder doch als wahrscheinlich erkennen können, daß der Affektbildung ein Uebertragungs- oder doch ein Fixierungsphänomen zugrunde liegt. Zunächst allerdings scheint es sich nur um eine „Stauung" unerledigter Triebquantitäten zu handeln, die sich als perseverierende ansammeln und dann, „wenn das Maß voll ist", in heftiger Reaktion aktiv werden. Aber schon diese Stauung ist ja nicht möglich ohne Fixierung des triebbestimmten Interesses auf gewisse Modifikationen oder gewisse Objekte. Einzeltriebe perseverieren nur als fixierte; wären sie nicht fixiert, so könnten sie in beliebiger Weise sukzessiv sich aktivieren. In der Regel aber wird die Häufung der Energie und besonders die oft zu konstatierende Inadäquatheit von Anlaß (Gegenwartsobjekt oder Reiz) und Reaktion darauf hinweisen, daß der latente Triebkomplex schon seinerseits ein Uebertragungs- oder Assoziationsresultat ist und daß nun, bei Gelegenheit des „auslösenden Anlasses", eine neue Uebertragung auf das gegenwärtige Objekt stattfindet. So sammelt sich z. B. Groll von verschiedener objektbestimmter Modifikation an, und er kann sich dann seinerseits an einem Objekt aktivieren, das wiederum von andersartig reizendem Charakter ist als diejenigen Objekte, deren Ungenügen zur Bildung der einzelnen Komponenten des gestauten Komplexes beigetragen hat. Auf eine genauere Analyse der einzelnen Affektarten können wir nicht eintreten. Es sei nur die Wahrscheinlichkeit noch angedeutet, daß ausgesprochene Affekte wohl zumeist in ihrem Kern fixierte negative Einstellungen des Individuums *gegen sich selber* sind, welche aus bestimmten Gründen sich nicht aktivieren konnten, also perseverieren und zu Kristallisationspunkten für verschiedene andere unerledigte oder zurückgewiesene Ansprüche werden. Doch dürfte gerade die affektbildende Einstellung des Individuums gegen sich selbst aus den Trieben allein nicht verständlich sein; vgl. die Analyse der affektiven Angst in „Kinderfehler".

Digitized by Google

6. KAPITEL

DER MENSCHLICHE GEIST

Im vorigen Kapitel sind die menschlichen Triebe für sich betrachtet worden, so als ob sie das Interesse ausmachten, und als ob etwas anderes als Triebe in den Reaktionen des menschlichen Individuums nicht beteiligt wäre. Wir wissen aber, daß kein Interesse, auch kein individuelles, durch seine Triebrichtungen vollständig charakterisiert ist, daß vielmehr alles Interesse ein bestimmtes Trieb-*Verhältnis* bedeutet und daß dieses Verhältnis gerade bestimmt ist durch jenen Einheitsfaktor, welcher das Gleichgewicht des Ganzen und die ewige Harmonie des differenzierten Geschehens vertritt. Von diesem Faktor haben wir bisher in der Beschreibung des Inhalts menschlichen Handelns abstrahiert und uns so in gewissem Sinne einer Fiktion schuldig gemacht. Sie war immerhin gerechtfertigt. Nicht nur durch die Notwendigkeit, die Faktoren oder Komponenten des Interesses zum Zwecke der besonderen Betrachtung zu isolieren, — sondern auch deshalb, weil ja in der Tat die *Richtung* jedes Interesses und jeder Handlung durch ihre vorwaltende *Trieb*-Richtung erschöpfend charakterisiert ist. Denn wenn es auch für dies Vorwalten zuletzt auf das *Verhältnis* der Triebe ankommt und also nicht auf die Triebe als solche, so ist doch, bei einmal gesetztem Verhältnis, die Richtung in einer der beiden Triebrichtungen gegeben. Die Triebe bedeuten ja gerade die beiden extremen Richtungsmöglichkeiten, und der Einheitsfaktor gibt nicht eine *neue* Möglichkeit, sondern „wählt" zwischen den beiden möglichen Triebrichtungen, denen gegenüber es eine dritte nicht gibt. — So haben wir trotz der bisherigen Außerachtlassung des Einheitsprinzips nichts zurückzunehmen oder zu korrigieren, was über die möglichen Richtungen menschlicher Interessen und ihre Modifikationen gesagt ist. In den Möglichkeiten des Trieblebens sind die Möglichkeiten des faktischen Verhaltens geschildert, was seine tatsächliche Richtung betrifft.

Digitized by Google

Allein diese Charakteristik muß nun andererseits ergänzt werden durch die Betrachtung des Interesses und des Handelns unter dem Gesichtspunkte des Einheitsfaktors. Wenn er selber auch nicht, wie die Triebe, Richtung oder Richtungsmöglichkeit ist, so ist er doch für das Verhältnis der Triebe und damit gerade, in letzter Linie, für die wirkliche Richtung des Interesses (wie auch für seine Quantität) *bestimmend*. Er „treibt" nicht die Handlung, aber er *läßt* die Triebe sie in bestimmter Richtung treiben. Er ist nicht selber Trieb, aber er ist das *Maß* und daher der *Lenker* der Triebe. Er ist nicht Energie und „besitzt" nicht Energie, aber er bestimmt die Triebenergie in jedem Fall. Er wäre „nichts" für das Leben ohne Triebe, aber die Triebe wären auch „nichts" ohne ihn; jedenfalls liegt in ihnen allein nicht die Möglichkeit, Leben zu konstituieren. Das Interesse ist immer ein Triebverhältnis, und keine seiner Komponenten ist realiter denkbar ohne die anderen. Wirkliches Verständnis menschlichen Verhaltens ist daher auch nicht möglich etwa aus den Trieben allein, sondern nur aus dem Einheitsfaktor, so wie er die Triebe „verwendet", besser: wie er mit ihnen, als Richtungsmöglichkeiten, zusammen oder vielmehr *durch* sie oder *in* ihnen das Interesse und jedes Interesse, daher auch jede Reaktion bestimmt.

Auszugehen ist bei der Beschreibung der Rolle des Einheitsprinzips im menschlichen Interesse von den im 4. Kap. niedergelegten Einsichten in die allgemeine Bedeutung des Einheitsfaktors für das individuierte Leben. Individuation heißt qualitative Modifikation und quantitative Verteilung des Lebensinteresses. So sind, wie wir sahen, die Triebe des Einzelindividuums an diesem Individuum orientiert, so zwar, daß die Interessenrichtung immer im Sosein des individuellen Aktionssubjekts ihren Ausgangspunkt hat. Kraft seiner Triebhaftigkeit „sorgt das Individuum für sich", nicht im Sinne der Selbsterhaltung allein, sondern auch im Sinne der Selbstveränderung, in beiden Fällen aber so, daß das *Selbst* den Gesichtspunkt bildet: alle Triebhaftigkeit als solche ist in diesem Sinne Selbstsucht.

Kraft des Einheitsfaktors aber ist nun kein wirkliches Interesse seinem Sinne nach nur Selbstsucht, sondern alle Reaktion des Individuums, sei sie auch zunächst an ihm orientiert, steht im überindividuellen Zusammenhang des Lebens selbst, und alles Eigeninteresse ist organischer Bestandteil des Ganzheitsinteresses. Alle Selbstsucht „dient" der Lebenseinheit, der Harmonie des Systems, dem Leben des Ganzen. Und der Einheitsfaktor ist gerade der „Anwalt" oder das Prinzip dieser Ganzheit des Lebens. Er ist (oder: kraft seiner ist das Interesse des Individuums) am *Ganzen* orientiert, über die nächstliegende indivi-

Digitized by Google

duelle Orientiertheit hinaus. Das Organ lebt *sein* Leben, aber es konstituiert gerade dadurch mit das Leben des Ganzen. Die überindividuelle Orientiertheit widerspricht der individuellen nicht, sondern gibt ihr ihren „Sinn", d. h. ihre Mission im Ganzen.

Diese Mission wird ewig erfüllt dadurch, daß die Triebenergie und mit ihr die Richtung der Einzelreaktion des Individuums stets so gewählt ist, daß das Gleichgewicht im Ganzen besteht, vielmehr ständig neu geschaffen wird. Der Einheitsfaktor ist auch im Individuum das Verhältnis- oder Gleichgewichtsprinzip. Nur daß er nicht das Gleichgewicht des Einzelindividuums vertritt, sondern dasjenige des Ganzen. Im Individuum als Einzelnem ist er die universal orientierte Regulation des Ungleichgewichts. — Wir wissen bereits, daß diese Regulation oder Lenkung der Triebe nicht eine Konkurrenz oder einen Streit zwischen Einheitsfaktor und Trieben bedeutet. Der erstere ist nicht quantifiziert und besitzt nicht Energie, die mit der gerichteten Energie der Triebe in Konkurrenz treten könnte. Er findet auch keinen Widerstand bei den Trieben, der zu überwinden wäre. Widerstand leisten Triebe nur gegen andere Triebe, Konkurrenz und Kampf gibt es nur in der Sphäre der Richtungsenergien, also der Triebe. Es ist ewige Tatsache, daß alle individuellen Triebverhältnisse zusammen das Gleichgewicht des Ganzen und also die Einheit ergeben, und diese Tatsache ist in jedem Interesse gewährleistet durch den überindividuellen Faktor.

Trotz dieser überindividuellen Orientiertheit ist aber der Einheitsfaktor, der insofern nicht „individuiert" ist, doch *individueller* Faktor in dem Sinne, daß er in jedem Individualinteresse *waltet*. Jedes Individuum hat in jedem Moment Anteil am Ganzen und also am Sein, und dieser Anteil gerade ist durch den Faktor jederzeit vertreten. Er ist die Repräsentation des Ganzen oder der Einheit im Individuum. Und zwar waltet er in jedem Individuum, in jeder Reaktion wie im ganzen „Leben" des Individuums, *auf besondere Weise*, entsprechend der individuellen Situation. Diese besondere Weise ist nichts anderes als die Besonderheit der Triebenergieverteilung, die für die Einheit des Ganzen erforderlich ist. In ihr kommt die Sonderart des Individuums zum Ausdruck, und *insofern* ist auch der Einheitsfaktor „individuiert". Man darf sich diese seine individuelle Bestimmtheit nur nicht als Quantifikation oder als qualitative Modifikation vorstellen: er ist, als Prinzip der Einheit, überall derselbe, und Quantität kommt überhaupt nicht in Frage.

So ist jedes Individualinteresse seiner Richtung nach auf das Individuum bezogen, trotz dieser Beziehung aber, ja gerade durch sie,

Digitized by Google

konstituierendes Element des Gesamtlebensinteresses. Und beide, individuelle Orientiertheit und Einbezogenheit in das Ganze, sind nicht „getrennt", so daß sie sich als zwei Interessen gegenüberständen. Triebkomponenten und Einheitsfaktor lassen sich nicht trennen; denn es gibt keine Einheit ohne etwas, was in ihr geeint wäre, keine Form ohne Stoff, noch umgekehrt. Jedes Interesse *enthält* in sich die Triebrichtungen, und insofern ist es am Individuum orientiert, stellt aber zugleich ein Verhältnis der Triebquantitäten dar, und insofern ist es am Ganzen orientiert und enthält es damit den Einheitsfaktor. Er bedeutet nichts anderes als die Zugehörigkeit des Einzelinteresses zum Interessensystem, während die Triebe seine Sonderzugehörigkeit zum Individuum, also seine „*Subjektivität*" repräsentieren.

So und nicht anders ist auch die *Antinomie* des individuellen Lebens und jedes individuellen Interesses aufzufassen. Sie bedeutet nicht eine Gespaltenheit in zwei entgegengesetzte oder überhaupt verschiedene Interessen, sondern die immanente Doppelbeziehung jedes Interesses auf das individuelle Subjekt einerseits und das ganze System andererseits. Indem das Einzelne, das Organ, das Leben des Ganzen mit konstituiert, lebt es doch immer auch *sein* Leben. In allem, was es erstrebt, „dient" es zwar dem Ganzen, „sorgt" es aber doch für sich selbst. Jedes Interesse ist selbstsüchtig, aber jedes schafft andererseits mit das Leben des Ganzen, und so ist es individuell und überindividuell zugleich orientiert. Jede Interessenrichtung differiert zufolge der Individuation und des mit ihr notwendig gegebenen Ungleichgewichts der individuellen Trieblage von der Richtung des Ganzen, der Systemrichtung, die, wie wir wissen, das Gleichgewicht selber ist. Aber jede Individualrichtung ist doch eine notwendige Komponente jener Richtung des Systems. Jedes Individuum befindet sich jederzeit im Interessenwiderstreit sowohl zu „sich selber" (als ständig sich veränderndes) wie auch zu allen anderen Individuen. Und doch konstituiert jeder Eigenzustand und konstituiert das Individuum mit allen anderen *zusammen* das Leben des Ganzen. Die Wirklichkeit ist so eine Einheit von lauter relativen Gegensätzen, und das Individuum schafft diese Einheit mit, gerade *in* der Gegensätzlichkeit zu sich selbst und zu allen anderen. Darin besteht das Paradoxe der individuellen Existenz, eben jene immanente Antinomie des individuellen Lebens.

Aber man muß sich klarmachen, daß sie zuletzt mehr ist als jene doppelte Orientiertheit alles Individuellen. Wenn die Richtung des Individualinteresses von der Systemrichtung differiert, die sie doch

Digitized by Google

zugleich mit konstituiert, so bedeutet diese Richtungsverschiedenheit, mit welcher die Antinomie gegeben ist, den Gegensatz von Wirklichsein und Nichtwirklichsein. Wirklichsein ist gebunden an das Gleichgewicht der Tendenzen und wird ständig geschaffen oder aufrecht erhalten durch das Zusammenwirken alles Individuellen. Jedes Individualinteresse für sich aber tendiert, vermöge seiner einseitigen Triebbestimmtheit, zum Nichtwirklichsein, ja zum Nichtsein selbst im einen oder anderen extremen Triebsinne. So wird Wirklichkeit konstituiert durch lauter Akte, die an sich, in ihrer individuellen Besonderung, das Nichtsein wollen. Sofern in jedem Individualinteresse eine Triebrichtung dominiert, ist es ins Nichtsein gerichtet. Sofern andererseits die Triebrichtung „gebändigt" ist durch das Verhältnis *beider* Richtungen, also durch den Einheitsfaktor, wird die Nichtseinsrichtung zur Komponente des Wirklichseins. So läßt sich die Antinomie des individuellen Lebens zunächst definieren als Antinomie zwischen Nichtsein und Wirklichsein; beides ist in jedem Individualinteresse vertreten.

Allein auch dies ist noch nicht das Letzte. Wirklichsein selbst, oder das Lebensinteresse des Ganzen, schließt in sich einen Gegensatz. Leben, Wirklichsein, ist Gleichgewicht der Tendenzen des absoluten Nichtseins. Der Gleichgewichtsfaktor ist die Tatsache, daß keine der beiden Nichtseinsrichtungen zur Auswirkung kommt. So „schafft" er am Stoffe der Tendenzen, durch „Bändigung" oder Gestaltung, das Wirklichsein. Er selber aber ist das Prinzip nicht des Wirklichseins, sondern des *Seins* schlechthin. Wirklichsein wird erst durch sein „Zusammensein" mit den Tendenzen des Nichtseins. Das formale Prinzip ist das Prinzip des Seins überhaupt; aber es „wird wirksam" nur an einem „Stoff", eben den Tendenzen, und so „entsteht" weder Sein noch Nichtsein, sondern das Mittlere zwischen beiden, eben das Wirklichsein. Aus Seinsfaktor und Nichtseinsfaktoren des Interesses ist das Lebensinteresse selber konstituiert. Leben, Wirklichsein, ist die absolute Mitte zwischen Sein und Nichtsein. Sein ist „reine Form", Wirklichsein ist gestaltetes, und das heißt: gebändigtes, in seinen Extremen zur Einheit gefügtes Nichtsein.

So ist im Leben selbst, in der Existenz überhaupt, ein „Widerstreit" zwischen Sein und Nichtsein zwar nicht vorhanden; aber ihre Antinomie steckt als latente doch darin. Der absolute Gegensatz ist im Wirklichsein *aufgehoben* im Sinne der Unmöglichkeit je „akut" zu sein, aber er ist auch „aufgehoben" im Sinne des ständigen immanenten Vorhandenseins. Das Leben oder die Wirklichkeit ist in sich selbst eine Antinomie, die Antinomie von Sein und Nichtsein.

Digitized by Google

Diese „Antinomie des Lebens überhaupt" ist zunächst von der früher charakterisierten Antinomie des *individuellen* Lebens zu unterscheiden. Hier, im Individuum, handelte es sich um den inneren Gegensatz zwischen Ichorientiertheit und Ganzheitsorientiertheit, also zwischen Nichtsein und Wirklichsein. Der Einheitsfaktor war, als individueller, das Prinzip der Einheit oder Ganzheit, also des Wirklichseins. Ihm zufolge geht das Individuum nicht in seiner selbstsüchtigen Orientiertheit auf, sondern konstituiert mit das Leben des Ganzen. — Allein wir wissen nun, daß der wahre Sinn dieses Prinzips das *Sein* ist, und daß es erst dann sekundär, gegenüber den beiden entgegengesetzten Tendenzen des Nichtseins, zum Prinzip der Vereinigung oder der Einheit (nämlich jener Tendenzen) und damit zum Prinzip des Wirklichseins wird. So ist auch im Individuum das, was die Nichtseinstendenzen und damit die selbstsüchtige Orientiertheit zum Ganzen wendet, zur Konstitution der einheitlichen Realität, jenes Seinsprinzip. Und es wird nur in seiner Anwendung auf den Spezialfall der *individuierten* Nichtseinstendenzen — also auf die Subjektivität des Individuums — sekundär zum Einheitsprinzip. Die Antinomie besteht also auch hier zuletzt zwischen Sein und Nichtsein, nur daß das letztere die individuelle Gestalt der Subjektivität hat, während das erstere in der besonderen Art der Systemgebundenheit, des Organisationsprinzips, auftritt.

Zufolge der für das Leben notwendigen Individuation ist eben der im Ganzen, im Leben als solchem, latente oder „überwundene" Gegensatz von Sein und Nichtsein in gewissem Sinne „akut geworden", besser: *in* der individuierten Wirklichkeit *ist* er akut. Denn in der Individuation ist das absolute Gleichgewicht schlechthin nur als kinetisches Gleichgewicht vorhanden, das aber bedeutet relatives Ungleichgewicht an jedem Orte des Lebens. Im Ungleichgewicht ist aber das Nichtsein relativ aus seiner Gebundenheit „entlassen". So dokumentiert es sich in jedem individuellen Interesse als Vorherrschen des einen oder des anderen Triebes. Darin liegt aber jedesmal eine subjektive Orientiertheit des Interesses. Soll das Sein zu seinem Rechte kommen, so muß alles akute Nichtsein in das Gesamtgleichgewicht einbezogen sein; das aber heißt nun: alle Subjektivität muß Komponente des Gesamtinteresses sein. Auf diese Weise muß sich das Seinsprinzip im *individuierten* Universum und in jedem Individuum manifestieren als überindividuelle Orientiertheit, und die Antinomie des Lebens selbst, diejenige von Sein und Nichtsein, muß sich als Antinomie von Subjektivität und Bezogenheit aufs Ganze zeigen:

Digitized by Google

als Antinomie des *individuellen* Lebens. Es ist wichtig, sich klar zu sein, daß diese doppelte Orientiertheit nichts anderes als die individuelle Ausprägung der Antinomie von Sein und Nichtsein ist. Dann wird man auch nie vergessen, daß aller Subjektivität, die selber Nichtseinstendenz ist, ewig, in jedem Interesse, in der Form des Einheitsfaktors das Seinsprinzip selber „gegenübersteht", und daß also auch alles individuelle Leben zwar nicht die absolute, aber eine relative Mitte zwischen Sein und Nichtsein darstellt.

Wir haben es nun zunächst nicht mit der Antinomie, sondern mit dem jetzt als Seinsprinzip erkannten Einheits- oder Verhältnisfaktor jedes Interesses zu tun. Wir wissen, daß gerade ihm zufolge auch die Antinomie des individuellen Lebens und des individuellen Einzelinteresses jederzeit aufgehoben, alle Nichtseinstendenz jederzeit zum Wirklichsein gebändigt oder vielmehr gestaltet ist. Trotz aller unvermeidlichen Subjektivität der Individualinteressen schafft das Individuum stets die Einheit des Ganzen; trotz alles „Eigenwillens" des Organs ist es doch stets Organ eines *vollkommenen*, absolut zentrierten, niemals „auseinanderfallenden" Organismus. Trotz alles individuellen Strebens zum Nichtsein hat es doch stets *Anteil am Sein*, indem es integrierender Bestandeil der Wirklichkeit ist. — Dieses vollendete Eingegliedertsein des individuellen und als solchen stets subjektiven Interesses in das Interesse des Ganzen, dieses faktische Aufgehobensein der prinzipiellen Antinomie, darf nie vergessen werden. Und es mußte gerade jetzt betont werden, da wir uns den Verhältnissen im *menschlichen* Individuum zuwenden.

Wenn man nämlich den Spuren des Einheitsfaktors im menschlichen Leben nachgeht, so kann sehr leicht der Eindruck entstehen, als sei faktisch gerade im Menschen die Antinomie nicht aufgehoben, als ständen sich vielmehr Subjektivität und Seinsprinzip, in Gestalt des überindividuellen „Zuges zur Einheit", feindlich und unausgesöhnt gegenüber, nicht als zwei Komponenten jedes Interesses, sondern als zwei gegensätzliche Grundinteressen selber. In der Tat zeigt die Erfahrung, daß das Leben des Menschen weithin, wenn nicht durchaus, von einem *Kampfe* erfüllt ist, der als Kampf zwischen individueller Orientiertheit und Hinwendung zum Ganzen, zur überindividuellen Einheit und damit zur Harmonie alles Einzelnen erscheint, als Kampf zwischen den die Subjektivität repräsentierenden Trieben und einem Andern in uns, das sich ewig den Trieben gegenüberstellt. Es wird zu unserer Aufgabe gehören, den Inhalt solcher Erfahrungen mit den bisherigen Einsichten in Einklang zu bringen, also jenen Kampf von der erkannten Struktur des individuellen

Digitized by Google

Interesses her zu verstehen. Zunächst versuchen wir einfach, den Manifestationen des Einheitsfaktors im menschlichen Leben nachzugehen, und das Leben unter diesem Gesichtspunkte neu zu betrachten.

Wenn der formale Faktor überall sich in der Tatsache der Einheit des Wirklichen ausdrückt, so ist zunächst klar, daß auch die Einheit des komplexen, organisierten Einzelindividuums, sofern sie überhaupt besteht, ihm zuzuschreiben ist. Kraft der individuell orientierten Triebhaftigkeit jedes Interesses gehen die Richtungen der einzelnen den Menschen konstituierenden Monaden auseinander. Wenn sie trotzdem zu einer relativ einheitlichen Gesamtrichtung des menschlichen Handelns zentralisiert sind, so sind sie es wegen der universalen und absoluten Einheit aller Monaden in der Gesamtrealität. Der Einzelorganismus ist Organismus vermöge seines (und jedes seiner Bestandteile) Anteils an der universalen Einheit, also vermöge des alles durchwaltenden Seinsfaktors. Daß die Einheit des Menschen wie jedes Einzelorganismus trotzdem nicht absolut sein kann, hängt, wie wir wissen, mit der Individuation zusammen: nur relativ unvollkommene Einzelorganismen sind geeignet, die absolute Einheit des vollkommenen, universalen Organismus zu konstituieren. Derselbe Seinsfaktor also, welcher sich in der Einheit des Einzelorganismus ausdrückt, ist verantworltich für die Relativität dieser Einheit; denn er vertritt die absolute Einheit des Universums, zu dessen Dienst das Einzelne nur als *relativ* Einheitliches sich eignet. Immerhin aber manifestiert sich das Sein in allem dem innerhalb des menschlichen Einzelindividuums, was es zum System macht, also in allem, was Gestalt, Form, Geschlossenheit, Organzusammenhang bedeutet. Es ist auch hier das Prinzip der Form oder der Gestalt. So bildet es auch das Prinzip des individuell menschlichen *Charakters*, wenn man unter Charakter eben die so oder so bestimmte persönliche Einheit der Eigenschaften und Funktionen versteht. Die Bestimmtheiten des Charakters wandeln sich, innerhalb des konstitutionellen Spielraums, während des Lebens; was aber bleibt, ist die Zentriertheit oder funktionelle Ganzheit selbst, der Charakter im formalen Sinn; und dieser gerade ist nichts anderes als das im Menschen investierte Einheitsprinzip. Kraft seiner handelt der Mensch jederzeit sozusagen aus dem Zentrum des universalen Individuums heraus, an dem er Anteil nimmt. Individualität, nicht im materiellen Sinne der Besonderheit, sondern im formalen Sinne der Einheit oder Ganzheit, ist Anteil an der Einheit der Universums, Anteil am Sein und also Ausdruck des formalen Prinzips. In diesem Sinne ist dem

Digitized by Google

Prinzip die „Existenz" des Menschen, als einer (relativ) geeinten Vielheit von Monaden oder Interesserichtungen, zu verdanken.

Diese selbe Einheit manifestiert sich in jeder einzelnen *Handlung* dadurch, daß sie eine Richtungseinheit vertritt, wenn auch (im Gegensatz zur „reibungslosen" Handlung des Universums) diese Einheit erst durch innere Auseinandersetzung hindurch (zentripetale Phase) jedesmal geschaffen werden muß. Gerade daß jede Handlung zentraler Führung untersteht, ist Ausdruck der Einheit, also des Einheitsfaktors. Sobald, aus Gründen höherer als der individuellen Einheit, die zentrierte Handlung nicht mehr möglich wird, verfällt der Organismus der Zerstörung. Dabei wird aber nicht die Wirksamkeit des Einheitsprinzips als solchen aufgehoben, sondern es wirkt, universal wie immer, gerade im individuellen Zerfall, weil dieser zugunsten der universalen Einheit geschehensnotwendig wird. Leben und Tod des organisierten Menschen sind Zeugnis für das Walten derselben Einheit. — So aber auch alle Stadien und Veränderungen der Entwicklung, des Wachstums, der Assimilation usw. Denn hier überall resultiert die Veränderung aus der Notwendigkeit der „Erhaltung" des Ganzen, d. h. der universalen Lebenseinheit, welche im formalen Prinzip des Lebensinteresses vertreten ist.

Im einzelnen *Interesse* des Menschen — das wir, wie immer, mit seinem *zentralen* Interesse identifizieren, seitdem wir wissen, daß die Handlung unter zentraler Führung steht — dokumentiert sich das Prinzip als *Verhältnis* der Triebe. Die Energieverteilung ist, und nur so ist Gesamtleben möglich, jedesmal so gewählt, daß durch die einzelne Handlung das Gleichgewicht des Universums nicht gestört, sondern neu geschaffen wird. Da nun in jedem menschlichen Interesse einer der beiden Triebe quantitativ überwiegt, so kommt das Verhältnisprinzip an diesem Trieb als Trieb-*Hemmung* zugleich wie als Trieb-*Bevorzugung* zur Geltung. Als Bevorzugung durch die Zuteilung der relativ größeren Energie, als Hemmung durch die Zuteilung einer wenn auch geringeren Energie an die andere Triebrichtung. Wir wissen, daß die Triebe an sich „maßlos" sind; d. h. einerseits, daß sie an sich selbst, als bloße Richtungsmöglichkeiten, keine Verhältnis- oder Gestaltungskraft besitzen, und andererseits, daß sie Tendenzen des absoluten Nichtseins bedeuten, also stets über alles Maß oder alle Gestalt hinaus ins Extreme weisen. Das formale Prinzip ist im Interesse der maßsetzende Faktor. Es gibt die bestimmte Richtung und zugleich das Maß der Auswirkung jeder der beiden unendlichen Möglichkeiten. Der bevorzugte Trieb gibt zwar die prinzipielle Richtung des Interesses, aber er gibt sie als dazu be-

Digitized by Google

stimmter, und es ist ihm zugleich die Schranke der Auswirkung in seiner Richtung gesetzt. Darin liegt die hemmende Manifestation des formalen Prinzips zugleich wie die zielsetzende. Ohne es ginge jedes Interesse in das Maßlose des herrschenden Triebes.

An ihm auch liegt es, daß das Handeln des Menschen, als Serie des Gesamtlebens betrachtet, nicht ständig in der einmal eingeschlagenen Richtung weitergeht, sondern, *periodisch* im weitesten Sinne des Wortes, die Richtung ändert. An sich würde ja die in einem bestimmten Moment gegebene Vorherrschaft eines der beiden Triebe die Konsequenz nach sich ziehen, daß auch im folgenden Handlungsschritt und so in alle Zukunft dieselbe exzentrische Richtung herrschte, das „Leben" also ins Nichtsein dieser oder jener Art führte. Mag dieser Prozeß nun auch, im Individuum, eine Zeitlang möglich sein unbeschadet dessen, worauf es ankommt, nämlich des Gleichgewichts im ganzen System, so kann er doch nicht ins Unendliche weitergehen, soll Leben sein. Vielmehr bewirkt das Einheitsprinzip, daß die periodische Vorherrschaft eines Triebes alsbald zugunsten derjenigen des andern Triebes einmal aufgehoben werde. Ihm zufolge wird die einige Zeit verfolgte Richtung immer wieder revoziert, und so gerade kommen, als Ausdruck des formbildenden Faktors, jene kleineren und größeren *Perioden* zustande, die wir aus der Erfahrung kennen. Denn die Perioden des individuellen Lebens können ja nichts anderes sein als relativ anhaltende Interessenrichtungen, die, im Abschluß der Periode, geändert werden. Wenn das Leben inhaltlich vollkommen durch das Interesse bestimmt ist, so können auch seine Perioden nicht anders bestimmt sein denn als Interesseperioden, gleichgültig ob es sich um bewußte oder unbewußte oder speziell um physiologische Interessen handle.

Es ist hier nicht möglich, die der Erfahrung sich aufdrängenden Periodizitäten des menschlichen Lebens aufzuzählen und nach ihrem Interessencharakter im einzelnen zu bestimmen. Wir erinnern nur an einige allgemein bekannte Typen wie Wachen — Schlaf, Depression — Exaltation und analoge „zirkuläre" Erscheinungen, ferner an die größeren Perioden, die wir wohl als Entwicklungsstufen bezeichnen und unter denen sich eine infantile „Erregungszeit" (s. „Kinderfehler") und die Pubertätsperiode besonders scharf abheben. Alle Periodizitäten müßten von einer speziellen Psychologie auf ihren *Richtungscharakter* untersucht werden. Man würde dann sehen (vgl. „Kinderfehler"), daß in der Tat das Bestimmende jedesmal in den Triebverhältnissen der vorwaltenden Interessen liegt. Für uns kommt es nur darauf an allgemein zu betonen, daß die *Tatsache* der Abwechs-

Digitized by Google

lung in der notwendigen Ablösung einer extremen Richtung durch die andere begründet ist, also im Walten des Gestaltungsprinzips, welches das „Prinzip der Mitte" zwischen den Extremen, das Prinzip des Seins gegenüber den Tendenzen des Nichtseins ist. In welcher Weise jedesmal der Periodenwechsel dem Gleichgewicht des Ganzen dient, wird sich angesichts der Schranken universalen Verstehens für immer unserer Einsicht entziehen. Es wird aber bis zu einem gewissen Grade möglich sein, vom (verständlichen) *Individuum* aus eine gewisse individuelle „Zweckmäßigkeit" des Wechsels (vgl. Wachen — Schlaf) einzusehen, d. h. einfach: zu begreifen, wieso im Interesse der relativen, individuellen Lebenseinheit gewisse Perioden sich folgen.

Wenden wir uns von diesen Hinweisen auf die Manifestationen des formalen Prinzips im Lebensganzen des Menschen der einzelnen *Handlung* zu, so ist vor allem zu bedenken, daß Handlung immer Aktivierung eines Interesses ist. Die Struktur des Interesses ist maßgebend für die Art der Handlung. So muß jede Handlung ihrerseits auch das Einheitsprinzip dokumentieren, das in jedem Interesse vertreten ist. Das tut sie als Handlung überhaupt, indem sie Teilerscheinung der Kontinuität des universalen Gleichgewichts und der universalen Einheit ist. Jede Handlung dient als solche dem „Leben", d. h. der Aufrechterhaltung des Wirklichkeitssystems. Spezieller gibt der *Phasenverlauf* Zeugnis vom Einheitsprinzip. Die Erschütterung des Erlebnisses selber ist schon nur dadurch möglich, daß das Individuum im Ganzheitszusammenhange steht. Ohne Einheit kein Erlebniszusammenhang, ohne diesen keine Reaktionsmöglichkeit überhaupt. Und wenn dann die Erschütterung im Verlaufe der zentripetalen Phase zur zentralen Gefühlseinstellung wird, so wirkt sich darin der Einheitsfaktor zunächst als Wahrung der individuellen Einheit aus (Zentralisierung der Reaktion), dann aber auch, über diese Partialeinheit hinaus, als Prinzip maßhafter, d. h. im Gesamtzusammenhang „verwendbarer", Gefühlsreaktion. Dieser Reaktion verschafft die zentrifugale Phase die Wirkung auf das Objekt, deren Voraussetzung wiederum der Einheitsfaktor des Lebens und deren Ziel die neugeschaffene universale Einheit ist. Und indem die Planphase, Objektwissen und Zielsetzung zusammen, im Dienste der Gefühlsauswirkung steht, nimmt auch Phantasie und Wissen Anteil am bestimmten Verhältnis der Triebe, welches seinerseits gerade Ausdruck des Verhältnispinzips ist.

Aber außer dieser allgemeinen Manifestation im *Bau* der Handlung offenbart sich nun das Prinzip in besonders eindrücklicher Weise

Digitized by Google

dem handelnden Individuum selbst, und zwar im Verlaufe gewisser *innerer* Handlungen. Innere Handlung ist immer relative Selbstveränderung, Reaktion des Individuums gegen sein eigenes (primäres) Verhalten oder seine Verhaltensweise (Eigenschaftlichkeit). Wir wissen ein für allemal, daß es keine (und also auch keine innere) Reaktion gibt, welche ihrer Richtung nach nicht im Sinne des einen oder des andern Triebes, im Sinne der Beharrung oder der Veränderung, bestimmt wäre. Insofern ist also jede Selbstreaktion eine Triebreaktion. Aber sie ist auch jedesmal eine *bestimmte*, durch den Einheitsfaktor des Interesses „gemäßigte" Triebreaktion, in welcher der verhältnismäßig schwächere Trieb als Hemmung der Maßlosigkeit des herrschenden wirkt. Wir wissen ferner, daß im Laufe des stets veränderlichen nud sich ändernden Lebens keine Reaktion genau einer vorausgehenden gleicht. Und zwar kann diese Differenz nie eine bloß quantitative sein im Sinne verschieden großer Handlungsenergie. Sondern jede Handlung unterscheidet sich von jeder andern auch *qualitativ*, d. h. nach der Grundart oder der Modifikation oder doch nach dem verhältnismäßigen Quantum des vorwaltenden Triebes im Interesse; auch der Quantitätsunterschied in *diesem* Sinn ergibt einen Qualitätsunterschied des Interesses als ganzen und damit der Handlung. Dies alles bedeutet, daß, wenn wir einmal von der Außenrichtung des Handelns absehen, das Individuum ständig in Auseinandersetzung mit sich selber ist. Denn jede folgende Aktion muß sich wegen ihrer qualitativen Andersheit partiell gegen jede vorausgehende (und die ihr zugrundeliegende Eigenschaftlichkeit oder Disposition) richten.

Selbst wenn man nun annähme, daß die primäre Handlung (Handlungsweise), auf welche sich die innere Reaktion (die sekundäre Handlung) richtet, sich manchmal von dieser letzteren *nur* nach der Modifikation der vorwaltenden Triebrichtung unterschiede und nicht auch nach der Energieverteilung im herrschenden Trieb oder zwischen den beiden Trieben (welche Annahme faktisch durch die notwendige Aufrechterhaltung des universalen Gleichgewichts in der allgemeinen Veränderung ausgeschlossen ist), — so müßten doch mindestens Fälle eintreten *können*, in denen das Quantitäts-*Verhältnis* der Grundtriebe in der Sekundärhandlung ein anderes ist als in dem Primärverhalten, gegen welches das Individuum nun reagiert. Nur diesen Fall, der aber, wie gesagt, im Grunde in jeder Selbstreaktion mit vorliegt, wollen wir betrachten. Man kann ja annehmen, die Differenz in der Energieverteilung sei eine verhältnismäßig große, um besonders deutlich hervortreten zu lassen, was sich daraus für die Gestaltung

Digitized by Google

des innern (sekundären) Handelns ergibt. Zu bemerken ist noch, bevor wir darauf eintreten, daß die Primärhandlung selber wieder eine innere, aber auch eine äußere gewesen sein kann; das macht für die Reaktion keinen wesentlichen Unterschied. Wesentlich ist nur, daß das Individuum überhaupt gegen sein primäres Verhalten reagiert, und zwar mit einem Interesse, in welchem die Triebenergieen anders verteilt sind.

Betrachten wir die Differenz nach ihren möglichen Arten, so sehen wir sofort, daß zwei Fälle sich zunächst gegenüberstehen. Im sekundären Interesse kann derjenige Grundtrieb vorherrschen, welcher im primären Verhalten der quantitativ schwächere war, — oder die beiden Handlungen stehen zwar unter der Herrschaft desselben Grundtriebes, aber so, daß diese Herrschaft das einemal ausgesprochener ist als das anderemal. In beiden Fällen hat Neuverteilung der Triebenergie stattgefunden. Innerhalb des ersten Falles gibt es nun wiederum zwei gesonderte Möglichkeiten. Wenn primäres und sekundäres Interesse je nach einer andern der beiden Triebrichtungen bestimmt sind, so ist es denkbar, daß das einemal der Beharrungstrieb um genau gleichviel überwiegt wie das anderemal der Veränderungstrieb überwog oder umgekehrt. Wir würden dann die beiden Interessen, das primäre und das sekundäre, etwa als „gegengleich" bezeichnen. Es ist aber auch denkbar, und das wird der Wahrscheinlichkeit nach der weitaus häufigere Fall sein, daß die in der Auseinandersetzung begriffenen Interessen nicht gegengleich sind, sondern daß sekundär z. B. der Beharrungstrieb entweder mehr oder weniger den Veränderungstrieb überwiegt, als primär der letztere den ersten überwog.

In jedem dieser drei möglichen Fälle (Gegengleichheit, Gegenungleichheit, Ungleichheit auf derselben Triebseite) wird die sekundäre Reaktion sich typisch verschieden gestalten. Ist Gegengleichheit vorhanden, so reagiert das Individuum einfach im Namen des einen Grundtriebes gegen die durch die Herrschaft des andern eingeschlagene Richtung. Es „nimmt seinen Schritt zurück". Das Ziel der Primärhandlung erscheint ihm nun verkehrt, es „bereut" das Primärverhalten einfach aus dem entgegengesetzten Triebinteresse heraus. Eine weitere Komplikation kann in diesem Falle nicht eintreten. Der Einheitsfaktor wirkt sich aber auch hier aus, eben als Prinzip der für das Gesamtgleichgewicht (und wohl auch für das relative Gleichgewicht des Individuums, d. h. für seine innere Einheit in der Entwicklung) notwendigen Neuverteilung der Energie.

Komplizierter gestaltet sich die Reaktion in den beiden anderen

Digitized by Google

Fällen, die, wie wir schon bemerkten, sicher die weitaus größte Mehrzahl der Selbstreaktionen umfassen. Beide gleichen sich, trotz ihrer Verschiedenheit, in einer Beziehung, und zwar gerade in derjenigen, welche für die zu beschreibende Komplikation allein entscheidend ist, wie wir sehen werden. In beiden Fällen nämlich liegt in der Sekundärhandlung (im sekundären Interesse) ein gegenüber der Primärhandlung verschieden großes Trieb-*Uebergewicht* vor. Im Falle der „Gegengleichheit" war es anders. Hier war das Maß des Triebübergewichts im sekundären Interesse dasselbe wie im primären; nur daß dies Uebergewicht das einemal dem einen, das anderemal dem anderen Grundtriebe zukam. Ob so oder so: jedenfalls waren beide Interessen gleich weit vom *Triebgleichgewicht* entfernt. Wenn dagegen nun die beiden Interessen *nicht* gegengleich sind, so mag sekundär wieder der gleiche oder der entgegengesetzte Grundtrieb vorherrschen wie primär: jedenfalls sind beide Interessen *ungleich weit* vom Triebgleichgewicht entfernt. Nur daß das einemal das Schwergewicht sich innerhalb derselben Triebrichtung gegen die Gleichgewichtslage zu oder von ihr weg verschob, während das anderemal diese Gleichgewichtslage (die ja, wie wir wissen, im Einzelindividuum nie eintreten kann) übersprungen und das Schwergewicht auf die andere Triebrichtung verlegt wurde.

Man sieht: die beiden Fälle der Nichtgegengleichheit *unterscheiden* sich in einer Beziehung (Gleichheit oder dann Verschiedenheit der herrschenden Triebrichtung des sekundären Interesses gegenüber dem primären), und *gleichen* sich in einer anderen Beziehung: die Entfernung des Triebverhältnisses von der Gleichgewichtslage ist im sekundären Interesse anders als im primären. — Abstrahiert man von dieser Uebereinstimmung und beachtet man lediglich den Unterschied der beiden Fälle, so sieht man, inwiefern sich in jedem von ihnen die sekundäre Reaktion auf *besondere* Weise gestalten muß. Ueberwiegt sekundär z. B. der Beharrungstrieb, während das Primärverhalten etwa ein erotisch bestimmtes war, so ist die Situation prinzipiell keine andere als diejenige, die wir im Falle der Gegengleichheit kennenlernten. Denn wenn auch jetzt der Beharrungstrieb nicht um gleichviel überwiegt wie in der Primärhandlung die Veränderungstendenz: das Individuum reagiert eben doch im Namen der Selbsterhaltung gegen die Selbstveränderungsrichtung des Primärverhaltens; nur daß es nicht, wie im Falle der Gegengleichheit, mit der gleichen Energie dagegen reagiert, mit der es primär auf die andere Seite gestrebt hatte. — Ueberwiegt aber sekundär der gleiche Trieb, der auch primär die Herrschaft gehabt hatte, nur eben in größerem oder geringerem

Digitized by Google

Maße als im primären Verhalten, so ist die Art der Reaktion ebenfalls ohne weiteres klar. Das Individuum „billigt" dann sekundär das Primärverhalten zwar nicht durchaus, aber doch relativ. Denn die Korrektur (Revision), die es anstrebt, bewegt sich doch immerhin in derselben Triebrichtung, wenn sie auch „bedauert", daß das erste Verhalten „zu schwach" oder dann „zu heftig" gewesen sei, daß es unter dem sekundär gewünschten Maße zurückgeblieben sei oder es überschritten habe. Relative Billigung und relative Mißbilligung geschehen vom „Standpunkt" der Triebbestimmtheit des sekundären Interesses aus. Aber selbstverständlich manifestiert sich gerade im *Wechsel* der Triebbestimmtheit wie auch im relativen Maß des sekundären Interesses der Einheitsfaktor, der in jedem Triebverhältnis und daher auch in jeder Aenderung dieses Verhältnisses zwischen Primär- und Sekundärverhalten das Bestimmende ist. Und insofern erfolgt jede sekundäre „Korrektur", auch wenn sie nicht dem entgegengesetzten Grundtrieb die Herrschaft einräumt, sondern nur ein anderes Maß der Präponderanz desselben Triebes wünscht, doch eben im Namen des Einheitsprinzips, welches den relativen Zusammenhang des Individuums in sich selbst und die absolute Harmonie des Universums vertritt.

So kann man bisher sagen, daß in jeder inneren Handlung, die ja immer eine „Korrektur des Ichs" anstrebt, diese Korrektur unter dem Zeichen des Einheitsprinzips stehe, wenn auch das „Mittel" der Korrektur jedesmal eine *Trieb*-Verschiedenheit des sekundären gegenüber dem primären Verhalten ist und daher die Reaktion stets vom „Standpunkt eines Triebes" aus erfolgt. Das Trieb-*Verhältnis* und damit eben die größere oder geringere Präponderanz der einen oder der anderen Grundrichtung, *dient* eben der stets neu zu schaffenden universalen Einheit. — Andererseits aber muß man sich klarmachen, daß die „Korrektur" niemals einen Kampf der Einheit gegen eine *primäre Uneinheit* bedeutet. Die universale Einheit, auf die es dem Prinzip einzig ankommt, war auch durch das Primärverhalten nicht gestört, sondern (damals) gerade mit geschaffen. Wenn sich das Individuum im Namen der Einheit gegen das Primärverhalten wendet (ob mit Bewußtsein des Einheitsprinzips oder nicht, das spielt hier noch keine Rolle), so geschieht es nicht deshalb, weil dieses Verhalten nicht in die universale Einheit sich gefügt hätte (das ist ja in der Wirklichkeit gar nicht möglich), sondern einzig deshalb, weil das frühere Verhalten in der *neuen* Einheit nicht mehr möglich ist. Selbstverständlich kann das Individuum (falls es über Einheit oder Uneinheit sich überhaupt Rechenschaft gibt), *meinen*, die Einheit sei

Digitized by Google

vorher gestört gewesen und müsse erst jetzt, sekundär, geschaffen werden; aber solche Meinung ist dann jedesmal falsch, weil sie der notwendigen Tatsache der *ewigen* Einheit des universalen Lebens nicht achtet, sondern die *individuell empfundene* Gegensätzlichkeit im Einzelnen auf das Universum überträgt.

Nun haben wir bereits betont, daß, wenn auch selbstverständlich die Reaktion dem Einheitsprinzip gerecht wird, ja in der Art der Energieverteilung unter seinem Zeichen steht, doch eben das frühere Verhalten vom Standpunkt der neuen *Trieb*-Konstellation aus „gebilligt" oder „bedauert" wird. Das sekundäre Interesse erhält seine Richtung durch den vorwaltenden Trieb und ist insofern Triebinteresse, wenn es auch der universalen Einheit dient. Sofern es nun Triebinteresse ist, ist es, wie wir wissen, individuell orientiert, und umgekehrt. Die Sache liegt also so, daß das Individuum immer von seinem momentanen individuellen Standpunkt aus gegen sein früheres Verhalten reagiert, welches seinerseits ebenfalls am Individuum orientiert war. Das reagierende Individuum ist in der Reaktion solidarisch mit seinem individuellen Triebinteresse und wendet sich gegen das frühere Triebinteresse, mit dem es im primären Verhalten solidarisch war. So kämpft Trieb gegen Trieb, soweit es auf die individuelle Orientiertheit ankommt.

Diese *Trieb*-Auseinandersetzung ist aber zugleich die *einzige* Art der Gegensätzlichkeit zwischen Sekundär- und Primärverhalten. Kraft des in beiden wirksamen Einheitsfaktors stehen sie in gar keinem Gegensatz, da ja primär wie sekundär die Einheit gewahrt ist. Wenn also das sekundär interessierte Individuum sich „zu sich selbst" im Gegensatz (Reaktion) befindet, so ist dieser Gegensatz rein der Triebbestimmtheit und also der individuellen Orientiertheit zu verdanken. Wäre diese Orientiertheit nicht, so würde das Individuum sich zwar ständig verändern (entsprechend der ständig neu zu gestaltenden universalen Einheit), aber es würde nicht in *Gegensatz* zu sich treten, würde also sein primäres Verhalten weder bedauern noch (partiell) billigen. Es wäre von diesem „Kampf mit sich selbst" vollkommen frei und würde sich ohne jede innere Zwiespältigkeit einfach „entwickeln". So aber, in seiner individuellen Orientiertheit, kann diese Entwicklung nicht ohne Selbstreaktion im Sinne des inneren Gegensatzerlebnisses vor sich gehen. Das sekundär interessierte Individuum muß sich ewig „an sich selbst ärgern" und sein primäres Verhalten ewig relativ bedauern. Wobei es nach wie vor eben triebbestimmt ist und so aus der individuellen Orientiertheit nie herauskommt. Kraft der sekundären Selbstorientiertheit reagiert

Digitized by Google

es gegen die primäre Selbstorientiertheit. Der Konflikt spielt sich ausschließlich innerhalb der Ichbezogenheit des Handelns ab. Das Individuum reagiert darum, als Individuum, nicht im Namen der Einheit, gegen die frühere Einheit (hier ist kein Gegensatz), noch gegen frühere Nichteinheit (die war nicht vorhanden), noch etwa im Namen der jetzigen Uneinheit (die gibt es nicht) gegen frühere Einheit. Die ganze Gegensätzlichkeit hat als solche mit dem Einheitssinn der Interessen gar nichts zu tun, sondern hängt ausschließlich an der durch die Individuation bedingten Ichbezogenheit der Interessen. Für die *universale* Orientiertheit (welche im Einheitsfaktor vertreten ist) ist dem sekundär interessierten Individuum sein früheres Verhalten einfach *Faktum*, Tatsache, — aber weder „bedauerlich" noch „erfreulich". Dieses Gegensatzerlebnis kann das Individuum nur kraft seiner individuellen Gebundenheit haben.

Damit hängt es auch zusammen, daß ihm die Einheitsbedeutung der Primärhandlung völlig entgeht. Denn es ist ja zu dieser Handlung individuell-gegensätzlich eingestellt, und diese Einstellung kann nur der Triebbestimmtheit, also dem individuell-subjektiven Faktor im Primärverhalten gelten. Für die *Auseinandersetzung* mit diesem kommt also nur seine individuelle, nicht seine universale Orientiertheit in Betracht; diese ist, weil sekundär wie primär in gleicher Weise vorhanden, für die Selbstreaktion irrelevant. Dann kann sie aber im Laufe der Sekundärhandlung auch nicht „beachtet", d. h. weder gefühls- noch wissensmäßig festgestellt werden. So vollzieht sich die sekundäre Reaktion so, als ob es überhaupt keine universale Orientiertheit und damit keinen Einheitsfaktor gäbe, als ob vielmehr die Triebhaftigkeit das ganze Interesse ausmachte. Wenn das Individuum im Laufe der Sekundärhandlung seiner selbst, d. h. seines Primärverhaltens, *bewußt* wird, wenn also die Reaktion in die Phase des Wissens eintritt und damit zur Selbstbeurteilung wird, so wird das Urteil im feststellenden wie im wertenden Sinne über die Triebbestimmtheit, also den subjektiven Faktor des Primärverhaltens gefällt, und zwar ausschließlich von der sekundären Subjektivität aus. Nur die Subjektbezogenheiten der beiden Verhalten sind ja different, in ihrer universalen Orientiertheit sind sie gleich. So kommt es, daß von der so beschaffenen Reaktion aus der Mensch niemals zur *Beachtung* des in ihm doch ständig wirksamen Einheitsfaktors käme: er ist in keinen inneren *Gegensatz* einbezogen, obwohl er ständig vorhanden ist. Ein ausschließlich universal orientiertes Individuum (das natürlich nicht vorkommt) stände nie im *Gegensatz* zu sich selber; ein ausschließlich subjektiv orientiertes Individuum (das ebenfalls

Digitized by Google

unmöglich ist) käme (weil es in jedem Moment ein isoliertes, in keine, auch nicht die eigene, Lebenseinheit einbezogenes wäre) niemals in die Lage, gegen *sich selbst* zu reagieren; ein subjektiv *und* universal orientiertes Individuum (und so ist jedes beschaffen) reagiert wegen der relativen Einheit seiner Zustände gegen sich selbst, aber so, daß diese Reaktion Gegensatzcharakter hat und daß sie für Gefühl und Bewußtsein sich so abspielt, als ob eine universale Bezogenheit, ein Einheitsmoment neben den Triebmomenten, nicht existierte.

Aber mit alledem ist die innere Reaktion noch nicht erschöpfend betrachtet. Wir erinnern uns, daß zwei Fälle solcher Reaktion vorlagen, die wir als die im menschlichen Leben gewöhnlichen, d. h. überwiegend vertretenen, bezeichnen mußten: die Reaktion gegen ein Primärverhalten, dessen Interesse im Vergleich zu dem sekundären durch den entgegengesetzten Grundtrieb (wiewohl nicht „gegengleich") bestimmt war, — und diejenige gegen eine Primärhandlung, in welcher zwar derselbe Trieb dominierte wie nun sekundär, doch so, daß seine relative Präponderanz gegen seinen Gegentrieb größer oder geringer war, als sie nun sekundär ist. Was über den Verlauf der Reaktion in diesen beiden Fällen und besonders über die Rolle des Einheitsfaktors an sich und im Bewußtsein des Handelnden soeben gesagt wurde, bleibt in Kraft. Aber nun enthalten *beide* Fälle, außer ihrer Verschiedenheit, ein Strukturelement, das beiden gemeinsam ist und nach dem sie noch nicht betrachtet worden sind. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht: in beiden Fällen ist das sekundäre Interesse nach seinem quantitativen Triebverhältnis nicht gleich weit von der Gleichgewichtslage entfernt wie das Interesse des Primärverhaltens, — nämlich entweder weiter oder weniger weit. Diese Tatsache ist nun geeignet, im einen wie im anderen Fall die Reaktion wesentlich zu *komplizieren*. Wir gehen der Komplikation nach, betrachten *jetzt* also die Reaktion des Individuums gegen sich selbst unter dem Gesichtspunkt nicht der Triebverschiedenheit (wie wir es vorher taten), sondern der Verschiedenheit des primären und des sekundären Interesses lediglich mit Bezug auf die *Entfernung von der Gleichgewichtslage*.

Innerhalb dieses Gesichtspunktes gibt es im gesamten inneren Handeln wiederum nur zwei Möglichkeiten. Das sekundäre Interesse, von dem aus das Individuum gegen sein Primärverhalten reagiert, steht der Gleichgewichtslage (immer bezogen auf das Quantitätsverhältnis der beiden gegensätzlichen Grundtriebe in jedem Interesse) entweder näher oder ferner als das primäre. Es steht also ein mehr *ausgeglichenes* einem weniger ausgeglichenen Interesse gegenüber,

Digitized by Google

oder umgekehrt. Ausgeglichenheit bedeutet: verhältnismäßige Energiegleichheit der beiden im Interesse vertretenen Grundtriebe. Es ist zu bemerken, daß ein solch relativ ausgeglichenes Interesse nicht weniger Interessen- oder Handlungs-*Energie* zu haben braucht als ein weniger ausgeglichenes (stärker exzentrisches). Denn die Ausgeglichenheit oder Unausgeglichenheit bezieht sich nur auf das interne Energieverhältnis zwischen den Trieben desselben Interesses, während die Interessenenergie, mit welcher das Interesse in der Handlung nach der prävalierenden Triebrichtung hin wirksam wird, derjenige Betrag ist, um welchen der eine Trieb den anderen überwiegt, und die Gesamtenergie des Interesses die Summe der in *beiden* Trieben investierten (wenn auch z. T. intern gebundenen) Energie darstellt. Offenbar ist daher wohl diese Gesamtenergie wie die Energie der faktischen Richtung an sich unabhängig vom internen Triebverhältnis (Ausgeglichenheit). Auch in einem stark ausgeglichenen Interesse kann, wenn die Gesamtenergie „groß" ist, die überschüssige Komponente des prävalierenden Triebes noch ebenso stark oder stärker sein als in einem weniger ausgeglichenen Interesse mit im *ganzen* geringerer Energiebesetzung.

Ein *vollkommen* ausgeglichens Interesse (das, wie wir wissen, als Individualinteresse nicht möglich ist) stellte ein „Bild" des ständigen Universalinteresses dar. Denn im Universum als ganzem herrscht stets absolutes Triebgleichgewicht. Das *relativ* ausgeglichene Interesse nähert sich diesem Bilde, „spiegelt" also den Zustand des Universums deutlicher als ein weniger ausgeglichenes. Gerade diese Differenz wird nun für die Entwicklung der Selbstreaktion bedeutungsvoll. Wenn das sekundäre Interesse weniger ausgeglichen ist als das primäre, so hat sich inzwischen das Interesse im Sinne der Entfernung von der Gleichgewichtslage, also vom „Bilde" des Universums, verschoben; ist es ausgeglichener als das primäre, so hat eine Annäherung an jenes Bild stattgefunden. Und da jedesmal das *Individuum* mit seinem Interesse solidarisch ist, d. h. da seine momentane zentrale Richtung darin sich ausdrückt, so kann man sagen, daß im ersten Fall das Individuum sich von der individuellen „Darstellung" des universalen Gehabens entfernt, im zweiten Fall sich dieser Darstellung annähert. Nur darf man ja nicht glauben, daß dieser Unterschied der beiden Fälle etwa eine verschieden starke Wirksamkeit des *Einheits*-Prinzips bedeute. Davon kann ja gar keine Rede sein. Denn das Einheitsprinzip wirkt sich in *jeder* Lage vollkommen aus. Es ist ja nicht ein Prinzip des individuellen, sondern des universalen Gleich-

Digitized by Google

gewichts, und dieses ist ständig gewahrt, ob nun im Einzelindividuum oder im einzelnen Interessegleichgewicht (relativ) vorhanden sei oder nicht.

Noch etwas anderes ist klarzustellen, ehe wir die Gestaltung der Reaktion unter diesem Gesichtspunkt verstehen können. Das relativ ausgeglichene Interesse braucht zwar, wie wir schon sahen, nicht weniger stark in der Richtung des prävalierenden Triebes bestimmt zu sein als das weniger ausgeglichene; es kann sehr energisch nach dieser Richtung gehen, das hängt ganz von dem Betrage der im Interesse intern nicht gebundenen Gesamtenergie ab. Aber im *Verhältnis* zu dieser Gesamtenergie ist das unausgeglichene Interesse immer stärker nach einer (der prävalierenden) Triebrichtung hin bestimmt als das ausgeglichene; es ist *verhältnismäßig* exzentrischer. Anders ausgedrückt: im ausgeglicheneren Interesse dominiert „das Gleichgewicht" mehr über die Exzentrizität als im weniger ausgeglichenen. So ist zwar nicht die wirksame (intern nicht gebundene) Energie als solche, wohl aber die *Exzentrizität* des Interesses abhängig vom Grade der Ausgeglichenheit, also vom internen Triebverhältnis.

Wie gestaltet sich nun die Reaktion des Individuums gegen „sich selbst", wenn das sekundäre Interesse exzentrischer (weniger ausgeglichen) ist als das primäre? Wir nehmen diese eine der beiden Möglichkeiten voraus, weil sie von beiden die in ihrer Konsequenz einfachere ist.

Das sekundär weniger ausgeglichene Individuum reagiert, wenn wir nun von dem früher gewürdigten Triebgegensatz zwischen Primär- und Sekundärinteresse absehen, offenbar relativ gegensätzlich und also „mißbilligend" gegen die relative Ausgeglichenheit des Primärverhaltens. Denn auch in diesem Punkt war ja das letztere anders, als das jetzige sekundäre Interesse es will, und wo Andersheit ist, da ist auch, wenigstens im Bereiche der individuellen Orientierung (s. oben) Gegensätzlichkeit in der Reaktion. Aber was bedeutet diese sekundäre Reaktion? Nichts anderes, als daß das Individuum sich mit der nun ausgesprocheneren Exzentrizität solidarisch erklärt, und daß es also (immer von der Subjektivität des sekundären Interesses aus) „bereut", früher weniger exzentrisch gehandelt zu haben, oder bereut, überhaupt Dispositionen zu „besitzen", aus denen verhältnismäßig ausgeglichenes Handeln folgt. Die geringere Exzentrizität dieses Handelns oder dieser Neigungen bedeutet aber ihrerseits, vom sekundären Interesse mit seiner stärker einseitigen Triebbestimmtheit aus, nichts

Digitized by Google

anderes, als daß der sekundär dominierende Trieb im primären Interesse verhältnismäßig zu wenig „zu seinem Rechte kam", bedeutet also dessen relativ starke *Gehemmtheit* (durch den Gegentrieb) im primären Interesse. Diese Gehemmtheit allein ist es, was dem sekundär interessierten Individuum unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt am früheren Verhalten „mißfällt". Es tritt sekundär für die *Ungehemmtheit des Triebes* ein, natürlich jedesmal des sekundär gerade dominierenden Triebes.

Wir bezeichnen allgemein den Maßstab, den das Individuum in seiner sekundären Reaktion aufstellt und von welchem aus es sein primäres Verhalten beurteilt, als (momentanes) *Ideal* des eigenen Verhaltens. In der hier beschriebenen Art der Reaktion ist das Ideal, das zuletzt hinter der einzelnen stärker exzentrisch orientierten Reaktion steht, dasjenige der Ungehemmtheit des herrschenden Triebes, also zuletzt die *absolute* Exzentrizität, die völlige Triebfreiheit. Man sieht, daß es ein *Trieb*-Ideal ist, ein Ideal der Subjektivität. Und zwar in doppeltem Sinne. Einmal ist es ja überhaupt das (sekundäre) *Interesse*, von dem aus das primäre Verhalten beurteilt wird. Dies Interesse ist aber unter allen Umständen, wenn auch darin das universale Einheitsprinzip selbstverständlich mit zum Ausdruck kommt, ein subjektives, d. h. ein in seiner Richtung durch den vorwaltenden Trieb und daher durch die Ich-Orientiertheit charakterisiertes. Sodann aber ist in dem Fall, den wir hier beschreiben, das sekundäre Interesse exzentrischer als das primäre. Folglich hat das Individuum sich inzwischen in der Richtung der *absoluten* Exzentrizität bewegt, und es erklärt sich in der negativen Einstellung zum ausgeglicheneren Primärinteresse mit dieser Richtung solidarisch, „huldigt" also dem Ideal der Exzentrizität und damit zuletzt der hemmungslosen Triebhaftigkeit oder Subjektivität. So befindet es sich zwar faktisch nur mit der relativ ausgeglicheneren subjektiven Orientiertheit des Primärinteresses im (relativen) Gegensatz; der *Tendenz* (Richtung) nach aber strebt es *überhaupt* von der Ausgeglichenheit oder relativen Triebhemmung weg, und so steckt in jenem Gegensatz prinzipiell die subjektive *Negation* jeder die absolute Exzentrizität relativierenden (hemmenden) Einschränkung.

Nun ist aber diese Einschränkung, wie wir wissen, zuletzt immer „das Werk" des Einheitsfaktors, der absolute Exzentrizität auch des Einzelnen niemals zuläßt, weil dadurch Leben unmöglich würde. In der Opposition des nach der absoluten Exzentrizität zu sich bewegenden Individuums gegen die relativ stärkere Triebgehemmtheit des Primärverhaltens steckt also prinzipiell die subjektive Opposition

Digitized by Google

gegen das Hemmungsprinzip überhaupt. Das Exzentrizitätsideal widerspricht der *universalen* Orientiertheit und also dem Einheitsprinzip, — obwohl dieses natürlich nie „überwunden" werden kann. Das Individuum „möchte" nach seinem Exzentrizitätsideal *nur* triebhaft, subjektiv, orientiert sein; darauf kommt es an. Es solidarisiert sich mit dem Trieb, mit der Subjektivität des Interesses, und lehnt sich auf gegen die universale Orientiertheit. Natürlich kann es diese niemals eliminieren; es kann niemals absolut exzentrisch handeln. Aber sein Interesse weist doch in diese Richtung; es empfindet die tatsächliche nichtsubjektive Orientiertheit als „feindlich". Und so geht in dieser Art der Reaktion gegen das eigene Verhalten zum erstenmal die *Antinomie* jedes Interesses *erlebnismäßig* auf. Obschon sie faktisch aufgehoben und also jedes Interesse sowohl universal als auch individuell subjektiv orientiert ist, so schlägt sich doch in seinem *Wunsche* nach Hemmungslosigkeit das Individuum auf die Seite absoluter Subjektivität und *erlebt* daher den Einheitsfaktor (oder vielmehr die durch ihn gegebene Nichtabsolutheit der Triebherrschaft) als Unerwünschtes; es bewertet die eigene Triebgehemmtheit (relative Ausgeglichenheit) negativ. So ist sein Exzentrizitätsideal auch in diesem spezifischen Sinne Triebideal: Parteinahme des Individuums für die ungehemmte Triebherrschaft und gegen die Gehemmtheit, also zuletzt gegen die universale Orientierung.

Dieses erlebnismäßige Offenbarwerden der in jedem Individualinteresse steckenden Antinomie ist nun vielleicht noch deutlicher zu verfolgen in demjenigen Sekundärverhalten, dessen Interesse *ausgeglichener* ist als dasjenige des Primärverhaltens, dessen „Revision" die Sekundärhandlung darstellt. In einer so beschaffenen Reaktion verurteilt das Individuum sein eigenes Verhalten, abgesehen von dessen Triebqualität, deshalb, weil es, vom jetzigen Interesse aus gesehen, *zu stark exzentrisch*, zu wenig gemäßigt war. Es erklärt sich mit einer ausgesprocheneren Hemmung des herrschenden Triebes solidarisch. Und insofern in der relativen Hemmungslosigkeit des Primärverhaltens prinzipiell die Richtung auf die absolute Präponderanz des überwiegenden Triebes lag, wird nun sekundär diese Ungehemmtheit an sich zum „Feind", den das Individuum in sich selbst bekämpft. Wenn auch das den Beurteilungsmaßstab hergebende sekundäre Interesse seinerseits niemals absolut ausgeglichen ist, so *bewegte* sich das Individuum doch vom primären zum sekundären Interesse in der *Richtung* der absoluten Ausgeglichenheit, es bewegte sich antiexzentrisch, der Gleichgewichtslage zu. Und so ist sein Gegensatz zu seinem eigenen Primärinteresse zwar faktisch nur derjenige,

Digitized by Google

zwischen zwei Graden der Exzentrizität (oder, anders betrachtet, der Ausgeglichenheit); aber der Entwicklungs-Richtung nach ist er der Gegensatz zwischen absoluter Exzentrizität und absolutem Gleichgewicht. Dieses letztere steckt darum als *Ideal* in der Opposition gegen das nach seiner Tendenz durchaus exzentrische Primärverhalten.

Natürlich ist dieses Ideal in irgendeinem individuellen Interesse so wenig realisiert wie das entgegengesetzte Ideal der völligen Ungehemmtheit. Denn in jedem individuellen Interesse überwiegt notwendig wenigstens relativ der eine der beiden Grundtriebe. Das hindert aber nicht, daß das Individuum, in seiner Opposition gegen die Tendenz der absoluten Ungehemmtheit, ideell der absoluten Ausgeglichenheit der Triebe zustrebt und diese Ausgeglichenheit prinzipiell herstellen „möchte". Möglich wäre sie nur, wenn die individuelle Orientiertheit des Interesses, also seine Subjektivität, völlig ausgeschaltet wäre. Dann aber müßte das Individuum nicht mehr Einzelnes, sondern mit dem Ganzen des Universums identisch sein. Man sieht also, daß jener ideelle Wunsch nach Ausgeglichenheit die „Sehnsucht" des Individuums nach eigener Entsubjektivierung ist, nach Abstreifung der individuellen Bedingtheit zugunsten einer *ausschließlichen* Universalorientiertheit, wie sie nur dem Universum als solchem zukommt. Es solidarisiert sich in dieser Sehnsucht prinzipiell mit dem Ganzen und ist der mit seiner individuellen Existenz untrennbar verbundenen Exzentrizität (Subjektivität) überdrüssig. So geht ihm, im inneren Erlebnis, zum andernmal und in anderer Weise jene Antinomie des individuellen Lebens auf, als „Leiden" diesmal nicht unter der Triebgehemmtheit, sondern unter der Exzentrizität. Es nimmt nun mit der *Richtung* seines sekundären Interesses (im Gegensatz zum primären) Partei für den universalen Faktor allein, möchte also wieder etwas, was ihm, sofern es eben Einzelnes ist, niemals beschieden sein kann, nur diesmal eben die andere von den beiden Unmöglichkeiten.

Es ist wichtig, zu beachten, daß auch dieses Ideal ein *individuelles* und daher subjektiv mitbedingtes ist, und nicht etwa dem Einheitsfaktor als solchem zuzuschreiben. Der Ueberdruß an der Exzentrizität liegt ja im momentanen (sekundären) *Interesse*, und dieses ist, als Individualinteresse, stets auch subjektiv orientiert, was sich gerade in der stets nur relativen Ausgeglichenheit zeigt. Andererseits herrscht bestimmend in *jedem* Interesse, auch im noch so exzentrischen, der Einheitsfaktor, kraft dessen das Individuum *stets* an der universalen Einheit Anteil nimmt und sie mit verwirklicht. Es, das Individuum,

Digitized by Google

will aber in jener Opposition ideell *mehr* als nur diese Anteilnahme oder Mithilfe, es will handeln wie das Ganze handelt, nicht nur *im* Ganzen handeln. Es will nicht Individuum sein. Gerade darin zeigt es sich, daß es individuell orientiert ist, sich also nicht einfach „einfügt", sondern außerdem noch für sich persönlich nach der individuellen Repräsentanz der nur dem Ganzen zukommenden Ausgeglichenheit tendiert.

Trotzdem sie also ebenfalls subjektiv mitbestimmt ist, unterscheidet sich diese Tendenz doch typisch von jener früher beschriebenen Tendenz der Ungehemmtheit. Jenes Exzentrizitätsideal war *doppelt* triebbestimmt, weil es eben die absolute *Herrschaft* des Triebes, also der Subjektivität, wollte. Das neue Ideal ist zwar auch subjektiv und daher nicht „triebfrei", aber es ist in dem Sinne *nicht* Triebideal, daß es sich gegen jede Trieb-*Herrschaft* wendet und somit für das Einheitsprinzip als solches Partei nimmt. In ihm hat das Individuum der Idee nach das *Seinsprinzip* in sein subjektives Interesse aufgenommen, während im Exzentrizitätsideal das Nichtseinsprinzip herrschte. Das neue Ideal ist dasjenige des (subjektiven) *Seins*. Es geht insofern ebenfalls, aber in umgekehrter Richtung, über die Lebensmöglichkeit hinaus wie das Ideal der Ungehemmtheit: es ist die Unzufriedenheit mit der Relativität des Seins, die den Charakter alles Einzelnen ausmacht, zugunsten des Seins schlechthin; es ist *Sehnsucht nach dem Sein*.

Indessen ist nie zu vergessen, daß in jeder innern Reaktion gegen ein stärker exzentrisches Primärverhalten das sekundäre Interesse faktisch nicht ausgeglichen, sondern nur relativ *mehr* ausgeglichen ist. Es wird also jenes Verhalten nie vom Gleichgewicht aus, sondern stets von einem *relativ* äquilibrierten Interesse aus beurteilt. Die Sehnsucht nach dem Sein ist also stets nur relativ wirksam, sie wirkt nur als „Zug zum Sein", als Richtung *im Verhältnis* zu der primär verwirklichten Gegenrichtung. Sie *ist* also nicht das sekundäre Interesse, sondern sie steckt nur darin. Eben darum ist ja das sekundäre Interesse als solches nicht reines (unsubjektives) Seinsinteresse, sondern nur Interesse nach „mehr Sein", *Hinwendung* zum Sein, Abwendung von der (extremen) Subjektivität. Wenn wir von Sehnsucht nach dem Sein sprechen, so haben wir nicht das tatsächliche Sekundärinteresse bezeichnet, sondern das *Verhältnis* des sekundären zum primären Interesse, die Richtung, die, vom primären zum sekundären Verhalten gehend, nach dem absoluten Gleichgewicht *weist*. Das wird in Zukunft immer bedacht werden müssen. Es handelt sich um eine „Abstraktion" aus der Wirklichkeit des Interesses, genau

Digitized by Google

so, wie auch der „Trieb" einerseits und der „Einheitsfaktor" andererseits Abstraktionen aus dem allein tatsächlichen *Lebens*-Interesse waren.

Aus dieser Ueberlegung ergibt sich auch, daß es nicht ganz korrekt war, die *Ausgeglichenheit* des Interesses als Ideal zu bezeichnen. Das sekundär gegen sich selbst reagierende Individuum mißt ja sein früheres Verhalten faktisch nicht an der Ausgeglichenheit, sondern an seinem momentanen Interesse, und dieses ist nur *mehr*, aber immer noch nur relativ ausgeglichen. Ist aber „Ideal" dasjenige, woran gemessen wird, so ist jedesmal das relativ stärker äquilibrierte, nie aber das absolut äquilibrierte Verhalten Ideal. Ideal ist die Zielphantasie, in welcher sich das momentane Interesse ausdrückt und welche also zeigt, wie das Primärverhalten hätte sein sollen oder in Zukunft, bei wieder eintretender ähnlicher Situation, sein solle. Das Ideal entspricht also dem sekundären Interesse und zeigt daher nie ein *völlig* äquilibriertes Verhalten. — Aber jenes Verhältnis oder jene Richtung vom primären zum sekundären Verhalten *weist*, wie wir sahen, auf die absolute Ausgeglichenheit und damit auf das übersubjektive Sein hin. Im tatsächlichen Sekundärinteresse, nach seinem Verhältnis zum primären, steckt jene *Sehnsucht* nach der Ueberwindung der Subjektivität, nach dem „reinen Sein". Sie ist das „Prinzip der Richtung" von der Exzentrizität weg zur absoluten Freiheit von Exzentrizität. So steckt auch im Ideal, sofern dieses im relativen *Gegensatz* zum Ideal der Hemmungslosigkeit steht, virtuell oder ideell der *absolute* Gegensatz zu dieser Hemmungslosigkeit oder Subjektivität. Das Ideal entspricht nicht diesem absoluten Gegensatz, sondern drückt nur das *relativ* „entsubjektivierte" Sekundärinteresse aus; aber es enthält in sich ideell dieselbe Absolutheit wie das Interesse.

Wir sind gewohnt, derartige in Idealen virtuell enthaltene Richtungsbestimmtheiten, welche über das faktische Ideal selber hinausweisen, als *Ideen* zu bezeichnen. So sagen wir, das Ideal der relativen Freiheit von der Exzentrizität oder Subjektivität enthalte in sich virtuell die Idee der absoluten Ausschaltung der Subjektivität, die *Idee* der absoluten Aequilibriertheit des Verhaltens und somit die Idee des übersubjektiven *Seins*. Die Ausgeglichenheit des Interesses ist darnach nicht als Ideal, sondern als *Idee* zu bezeichnen, die im Ideal, kraft seiner Gegensätzlichkeit zum Exzentrizitätsideal, nur virtuell enthalten ist, von ihm „gespiegelt" wird. Das faktische Ideal ist stets nur ein „unvollkommenes Bild" dieser Idee, aber es weist doch immer auf sie hin.

Digitized by Google

So können wir zusammenfassend feststellen: in der sekundären Opposition gegen relativ stärker exzentrisches Verhalten vertritt das momentane Interesse ein Ideal stärkerer Ausgeglichenheit und realisiert damit, im Verhältnis zum früheren Verhalten, relativ einen Zug oder eine Hinwendung zur Antiexzentrizität überhaupt, also die Idee eines Verhaltens, in welchem keine Triebrichtung herrschte, nichts von dem bestimmend wäre, was die Subjektivität ausmacht, eines Verhaltens vielmehr, das ganz so wäre, wie das Gesamtverhalten des Universums tatsächlich ist: absolut äquilibriert, also frei von jeder akuten Richtung ins Nichtsein. — Wir betonen noch einmal, daß dieses Vorkommen unabhängig ist davon, ob das Individuum darum *weiß* oder nicht. Jede innere Reaktion der beschriebenen Art ist (partielle) Opposition gegen die Exzentrizität und impliziert also jene Idee des „reinen Seins", auch dann, wenn das Individuum weder weiß, wogegen es opponiert, noch weiß, wohin ideell die Richtung seiner Reaktion weist. Die Antinomie des individuellen Lebens kann so dem Individuum in seinem Erleben reaktiv, gefühlsmäßig „aufgehen", eben als Gegensatz zweier Ideale, ohne daß es darum weiß.

Aber es ist wahr, daß das alles ihm auch bewußt werden *kann*, und daß es selber natürlich erst dann die Dinge so *erfaßt*, wie wir sie jetzt dargestellt haben. Wenn es innerhalb der Reaktion gegen sein früheres Verhalten sich der nun unbefriedigenden Eigenart dieses Verhaltens und zugleich seines momentanen Ideals bewußt wird, dann gibt es sich *wissend* Rechenschaft über die Antinomie, die in seinem Leben waltet, dann nimmt es bewußt Partei. Und wenn es, in *tertiärer* Reaktion, sein sekundäres Ideal mit dem Ziele des primären Verhaltens vergleicht und so die *Richtung* feststellt, die es, vom einen zum andern schreitend, eingeschlagen hat, dann wird ihm auch das ideelle Ziel dieser Richtung selbst bewußt. Es *weiß* dann, daß in dem Ideal der relativen Freiheit von extremer Triebherrschaft die *Idee* der Freiheit von Triebbestimmtheit überhaupt steckt, also die Idee der reinen Uebersubjektivität, des reinen Seins. Dann ist diese Idee in seinem Verhalten nicht nur *wirksam*, als Ingrediens des Ideals, sondern sie wird auch *bewußt* verfolgt, wenn auch das tatsächliche Ideal notwendig stets nur einen Näherungswert darstellt. Es lebt dann, sofern es eben von der extremen Triebherrschaft wegstrebt, im *Bewußtsein* seiner Sehnsucht nach dem reinen Sein, wenn es auch, sofern es seines Verhaltens ganz bewußt ist, gleichzeitig weiß, daß es faktisch niemals dies reine Sein will, sondern immer nur ein Ideal verfolgt, das sich in der *Richtung* der Idee bewegt.

Nachdem diese Bewußtseinsmöglichkeit hervorgehoben worden ist,

Digitized by Google

werden wir nun auch weniger fürchten müssen mißverstanden zu werden, wenn wir jener Sehnsucht nach Freiheit von der Subjektivität (wie sie durch die einseitige Triebherrschaft vertreten ist), also der Sehnsucht nach dem Sein schlechthin den Namen geben, welchen sie im Sprachgebrauch längst besitzt. Sie ist genau das, was wir im Menschen den *Geist* nennen. Die volle Begründung dieses Satzes muß freilich der späteren Darstellung vorbehalten bleiben. Wir führen hier die Bezeichnung nur vorläufig einmal ein, hoffen aber, zeigen zu können, daß alles, was wir im menschlichen Verhalten geistig nennen, in der Tat aus jener Sehnsucht stammt. Zuvor müssen wir uns noch eingehender mit dem Begriffe beschäftigen; bisher ist er erst aus einer tatsächlichen Verhaltensmöglichkeit abgeleitet, in einer bestimmten Aeußerungsweise dargestellt, aber noch längst nicht in seiner ganzen Bedeutung schon innerhalb der einzelnen Handlung gewürdigt worden.

Vor allem ist es nötig, das Verhältnis des Geistes, wie wir ihn bisher bestimmt haben, zum Interesse und zu dessen Komponenten, dem Einheitsfaktor und den Triebrichtungen, vollständig klarzustellen. Es könnte nach der bisher mit Absicht gewählten Darstellung scheinen, als ob Geist nur in einer bestimmten *Art* der (inneren) Handlung eine Rolle spielte. Nämlich in denjenigen Reaktionen des Individuums gegen sein früheres Verhalten, welche im Verhältnis zu diesem einem stärker äquilibrierten Interesse entsprechen. Und doch ist das nicht richtig. Wir haben die Geistigkeit nur erst einmal an solcher Reaktion *gezeigt*, weil hier der Begriff am besten klarzumachen war und weil im Verlaufe solcher Reaktion am ehesten die Möglichkeit seiner Bewußtwerdung vorliegt. Nun wollen wir zunächst nachweisen, daß er in jeder Art *innerer* Handlung sich dokumentiert.

Was zunächst die Reaktion eines weniger ausgeglichenen Interesses gegen ein ausgeglicheneres Primärverhalten betrifft, so wissen wir, daß sie sich, sofern sie negativ ist, gegen die relative Gehemmtheit des herrschenden Triebes richtet. Nun ist aber keine Reaktion, in innerer so wenig wie in äußerer Handlung, jemals rein negativ. Sie enthält immer eine, wenn auch relativ schwächere positive Komponente, in unserem Falle also eine relative „Billigung" der verhältnismäßig stärkeren Ausgeglichenheit des Primärverhaltens. Diese positive Komponente zeigt sich darin, daß das Ideal oder der Maßstab, den das sekundär interessierte Individuum an sein primäres Verhalten anlegt, nie derjenige der absoluten Exzentrizität ist, wenn diese auch der Idee nach darin steckt. Auch das sekundäre Interesse, sei es auch stärker exzentrisch, ist doch immer in seiner Exzentrizität gebändigt, gehemmt. Es steckt also darin, obwohl die Exzentrizitätsrichtung

Digitized by Google

vorherrscht, doch auch die andere, zum „zentralen" Verhalten weisende Richtung, eben als Gegengewicht. Diese Richtung aber ist gerade das, was wir als Geistigkeit des Interesses bezeichnet haben. Auch eine mehr exzentrisch gerichtete Reaktion dokumentiert also geistiges Interesse insofern, als sie nie absolut exzentrisch ist, anders ausgedrückt: insofern, als sie dem mehr ausgeglichenen Primärverhalten nie rein negativ, sondern nur partiell oder beschränkt negativ gegenübersteht.

Nun sind *alle* sekundären Reaktionen, also alle inneren Handlungen, im Vergleich zu demjenigen Primärverhalten, auf das sie sich richten, entweder mehr oder weniger exzentrisch gerichtet, mit einer noch zu besprechenden Ausnahme. Mögen sie auch daneben noch qualitäts- oder modalitätsbestimmte Reaktionen gegen die primär vorherrschende Triebart sein. Somit lassen sie alle die Wirksamkeit des Geistes erkennen, ist keine von ihnen absolut ungeistig. Jene Ausnahme aber ist diejenige, die wir seinerzeit durch den Terminus „Gegengleichheit" bezeichnet haben. Hier sind sekundäres und primäres Interesse sich gleich nach der Präponderenz des herrschenden Triebes, also nach der Entfernung von der Gleichgewichtslage. Abgesehen nun davon, daß dieser Fall in Wirklichkeit verhältnismäßig selten eintreten dürfte, ist er immer so gebaut, daß ein Grundtrieb den andern in der Vorherrschaft ablöst. Die *Richtung* des Individuums vom primären zum sekundären Verhalten hin bewegt sich also zunächst nach der Gleichgewichtslage zu, überspringt sie dann aber und schlägt in die gegenteilige Exzentrizitätsrichtung um. Sie ist also in ihrer „ersten Phase" Richtung zur Ausgeglichenheit und entspricht insofern derjenigen Richtung, die wir geistig genannt haben. In ihrer „zweiten Phase" ist sie zwar Richtung zum Nichtsein hin, aber sie macht stets beim relativen Nichtsein Halt. Wir sehen darin wieder jenes Gegengewicht wirksam, das in allen noch so extremen Richtungen sich bemerkbar macht und das als (schwächere) Richtung zur Ausgeglichenheit zu abstrahieren ist: der Geist ist auch hier als Gegengewicht gegen die absolute Exzentrizität des Ideals beteiligt. So daß auch dieser Ausnahmefall nicht ein „geistfreies" Verhalten darstellt.

Wenn so schlechthin jede sekundäre Reaktion, also jede innere Handlung, notwendig die geistige Richtung mit enthält, so ist allerdings auch das andere hervorzuheben: jede innere Handlung ist relativ ungeistig. Denn jede Reaktion enthält ein Moment der Exzentrizitätsrichtung, auch diejenige, die gegenüber dem Primärverhalten eine größere Ausgeglichenheit der Triebquantitäten vertritt: auch sie ist nicht absolut ausgeglichen, und wenn sich mit ihr das Indivi-

Digitized by Google

duum dem „zentralen" Verhalten zubewegt, so dokumentiert sich doch in seinem Haltmachen bei nur relativer Ausgeglichenheit die exzentrische Gegenrichtung, der Zug ins Nichtsein, also die Ungeistigkeit. — So kann man zusammenfassend sagen, daß alle möglichen Arten innern Handelns von der für jedes Individuum, auch für den Menschen, bezeichnenden „Mischung" von Geistigkeit und Ungeistigkeit Zeugnis ablegen.

Nun bezeichnen wir aber, obschon die Allgegenwart des Geistes feststeht, in einem spezielleren Sinn gewöhnlich nur dasjenige Verhalten als geistig, das eine auf Ausgeglichenheit gerichtete negative Reaktion gegen größere Exzentrizität oder eine ebenso gerichtete positive Reaktion auf (geringere) Ausgeglichenheit des Primärverhaltens darstellt: kurz ein Verhalten mit *vorwiegender* geistiger Bestimmtheit. Nimmt man Geistigkeit in diesem engeren Sinn, so kann natürlich nicht das ganze innere Leben als geistig (und zugleich relativ ungeistig) bezeichnet werden, sondern dann muß man sagen, daß im allgemeinen geistiges Verhalten mit ungeistigem abwechselt (wenn man von dem angesichts der notwendigen Relativität der absoluten individuellen Ausgeglichenheit unwahrscheinlichen Fall einer durch das ganze Leben andauernden Geistigkeit oder Ungeistigkeit der Reaktionen absehen will). Dann kann man auch geistige Individuen von ungeistigen unterscheiden, je nachdem geistiges oder ungeistiges Verhalten im Gesamtleben überwiegt oder als überwiegendes im Charakter konstitutionell vorgebildet ist.

Erst jetzt, nachdem die „Gegenwart" des Geistes im gesamten inneren Handeln festgestellt ist, können wir daran gehen, das *Verhältnis* des neuen Begriffs zu den übrigen Interessebegriffen endgültig zu würdigen, zu den Begriffen des Triebes und des Einheits- oder Seinsfaktors, sowie des Interesses selber. — Vor allem darf Geist nie mit einem besondern, bestimmt gearteten *Interesse* verwechselt werden. *Jedes* Interesse ist (wir sprechen immer noch von Interesse in innerer Handlung) relativ geistig und relativ ungeistig, je nachdem es im *Verhältnis* zu dem Primärverhalten, auf welches es sich bezieht, mehr oder weniger die Ausgeglichenheit der Triebe vertritt. Geistig im engeren Sinn ist ein Interesse, wenn es, immer im Verhältnis zum Primärverhalten, für Eindämmung der Exzentrizität, also für Beschränkung der Präponderanz des einen oder des andern Triebes eintritt. Aber auch solches Interesse ist nicht Geist, sondern eben geistiges *Interesse*. *Der* Geist ist die Tatsache, *daß* in allem Interesse, und vorab eben im „geistigen", ein Zug zur Ausgeglichenheit und also zur Ueberwindung der Subjektivität waltet (die Unausgeglichenheit

Digitized by Google

repräsentiert, wie wir wissen, stets die Ichorientiertheit, also die Subjektivität, weil im unausgeglichenen Interesse stets einer der Triebe vorherrscht und jeder Trieb als Individualtrieb am Individuum orientiert ist). Mit dieser Tatsache ist kein Interesse identisch; sie charakterisiert nur, unter anderem, jedes Interesse.

Ebensowenig darf Geist mit irgendeinem *Trieb* oder mit der Triebhaftigkeit als solcher oder mit Nichttriebhaftigkeit identifiziert werden. Trieb bedeutet eine der möglichen Exzentrizitätsarten oder Richtungen des Interesses. Geist aber, und auch Ungeistigkeit, ist nicht eine exzentrische Interessenmöglichkeit; sondern Geist bedeutet Sehnsucht nach Nichtexzentrizität überhaupt, Ungeistigkeit aber ist die Tatsache der Hinwendung zu absoluter Exzentrizität — gleichgültig nach welcher der beiden durch die Triebe gegebenen Möglichkeiten. Doch darf man diese Ungeistigkeit auch nicht mit Triebhaftigkeit schlechthin, noch Geist mit ihrem Gegenteil verwechseln. Triebhaftigkeit ist die Tatsache, daß für jedes Interesse zwei Möglichkeiten der Exzentrizität gegeben sind, — *nicht* die Tatsache, daß in irgendeinem Interesse (stärkere) Exzentrizität überhaupt vorliegt. Triebhaftigkeit wäre auch im völlig ausgeglichenen Interesse: auch das Lebensinteresse selbst, wie es im universalen Leben ständig verwirklicht ist, schließt die beiden Nichtseinsrichtungen, schließt also Triebhaftigkeit ein. Aber auch dort, wo ein Trieb vorherrscht, wo also Exzentrizität akut und Triebhaftigkeit also „sichtbar" geworden ist, herrscht damit nicht Ungeistigkeit. Ob Geist oder Ungeist, das hängt nicht vom einzelnen Interesse noch von seiner Triebstruktur ab, sondern vom *Verhältnis* zum Primärinteresse, auf das es sich bezieht. Ungeistigkeit bedeutet die Richtung des (immerhin triebcharakterisierten) Interesses von der relativen Ausgeglichenheit der Triebe weg gegen die absolute Exzentrizität zu. So ist Ungeistigkeit nicht gleich Triebhaftigkeit, sondern die Solidarisierung des Individuums mit der *Maßlosigkeit* aller Triebhaftigkeit.

Eben deshalb besteht nicht ein einfacher Gegensatz zwischen Geist und Trieb. Weder zwischen Geist und irgendeinem Trieb noch zwischen Geistigkeit und Triebhaftigkeit überhaupt. Beide Begriffe liegen auf verschiedenen Ebenen. Der Geist widerstrebt keinem Trieb als solchem; er ist das Widerstreben gegen jedes *maßlos* triebbestimmte Interesse. Daß im Interesse Triebhaftigkeit ist, oder auch: daß in ihm ein Trieb vorherrscht, das macht das Interesse nicht zu einem ungeistigen. Es kommt darauf an, ob die Triebhaftigkeit, in Gestalt des jeweils herrschenden Triebes, im Verhältnis zum Primärinteresse gebändigt oder weniger gebändigt sei, nämlich nach seiner Exzentri-

Digitized by Google

zität, d. h. nach seiner Präponderanz über den Gegentrieb. Geist steht also im Gegensatz zur Solidarisierung des Individuums mit der Maßlosigkeit oder der Exzentrizität des Triebes, nicht aber zum Trieb als solchem. — Es kommt nun freilich vor (Schwankungen des Sprachgebrauchs begleiten in der Regel die Unklarheit der Begriffe), daß „Trieb" gesagt wird, wo ein *Interesse* gemeint ist, in welchem ein Trieb besonders stark vorherrscht oder welches, im Verhältnis zu einem andern, in der Richtung zur Exzentrizität sich bewegt. Dann nennt man Trieb ungefähr das, was wir ungeistiges (vorwiegend ungeistiges) Interesse genannt haben, und dann freilich steht dazu zwar nicht der Geist, aber das geistige (vorwiegend geistige) Interesse im Gegensatz.

Besonders nahe liegt eine Verwechslung des Geistes mit dem *Einheitsfaktor*, wie er universal den Ausgleich der Tendenzen bedeutet und individuell mit dem relativen Ausgleich (also dem Verhältnis) der Triebe die universale Orientiertheit des Individuums vertritt. Zwischen beiden ist ein Verwandtschaftsverhältnis in der Tat vorhanden, aber nicht Identität. In jedem individuellen Interesse ist der Einheitsfaktor und ist der Geist vertreten. Aber jener bedeutet das Verhältnis der Triebe überhaupt, und daher das Maß schlechthin des vorherrschenden Triebes, während dieser der „Zug" des *Individuums* zum Maß, zur Ausgeglichenheit ist. Der Gleichgewichtsfaktor „wirkt" ganz gleich, ob das Interesse mehr oder weniger ausgeglichen sei, ob es sich, im Verhältnis zum primären Verhalten, nach der Ausgeglichenheit oder nach der Exzentrizität zu bewege. Der *Geist* ist in jedem der beiden Fälle verschieden wirksam, im ersten stärker, im zweiten schwächer. Dem Geist steht als Gegensatz die Ungeistigkeit gegenüber; der Einheitsfaktor kennt keinen hemmenden Gegensatz. Das Einheitsprinzip ist zugleich die Tatsache der universalen Orientiertheit jedes individuellen Interesses; diese Orientiertheit ist *stets* vorhanden, wie immer das Interesse, auch im Verhältnis zu einem anderen, beschaffen sei. Auch das „ungeistige" Interesse dient der universalen Einheit. Der Geist aber ist nicht universale Orientiertheit, sondern eine Art der individuellen Ichorientierung, nämlich die auf dem Wege zur absoluten Ausgeglichenheit liegende Mäßigung der in den Trieben liegenden Ichorientierung.

Der Geist ist in diesem Sinne Subjektivität, aber diejenige, die von der absoluten Subjektivität weg zur Ueberwindung der Subjektivität strebt. Nicht vom Einheitsfaktor, sondern vom Geist aus (genauer: vom stärker geistigen Interesse aus) reagiert das Individuum gegen die eigene Exzentrizität. Als Individuum, nicht als Teil des Ganzen,

Digitized by Google

strebt es zur Ausgeglichenheit, und diese Ausgeglichenheit, die es kraft des Geistes will, ist die seines individuellen Verhaltens, nicht die des universalen Lebens, welche ja auf alle Fälle verwirklicht ist. Darum ist der Geist *Sehnsucht*, und zwar ewig unerfüllte Sehnsucht, nach einem Sein, wie es kraft des Einheitsfaktors im Universum ewig herrscht. Alle Sehnsucht ist subjektiv; im *Ganzen* gibt es nur Erfüllung. — Endlich ist der Geist im Individuum *quantifiziert*, der Einheitsfaktor niemals. Einige Handlungen (oder Individuen) sind *stärker* geistig als andere, je nach der Stärke der Sehnsucht oder des Zuges zum Sein des Individuums. Das Einheitsprinzip ist immer „gleich stark", es kennt überhaupt keine Quantität.

Und doch herrscht, wie gesagt, zwischen beiden eine eigenartige Verwandtschaftsbeziehung. Der Einheitsfaktor ist das Prinzip der universalen Ausgeglichenheit der Triebe, das Prinzip des Seins in der Wirklichkeit. Der Geist ist die subjektive Sehnsucht und die subjektive Hinwendung zunächst zwar zur Ausgeglichenheit des individuellen Verhaltens, darin aber zugleich zum Sein überhaupt, wenn auch dieses Sein in der subjektiven Orientiertheit nur als *individuelles* Sein ersehnt werden kann. Das geistig handelnde Individuum hat doch in sein subjektives Interesse jene Richtung aufgenommen, welche die Richtung des Ganzen kraft des Einheitsprinzips ist. Es möchte sein wie das Ganze ist: unter der restlosen Herrschaft des Seins über das mögliche Nichtsein. Es vermag nicht das Nichtsein individuell zu bändigen, so wie es universal gebändigt ist; aber es strebt doch darnach, und dieses Streben ist Geist. Es ist dasselbe in der Subjektivität, was das Einheitsprinzip „in der Objektivität", das heißt im Gesamtleben ist: Vertreter des Seins in der Wirklichkeit, Maß des Unmaßes, Bändigung des Nichtseins. Nur daß im Ganzen das Maß verwirklicht ist, während es in der Subjektivität nur angestrebt werden kann. So kann man den Geist als das in die Subjektivität „aufgenommene" Einheitsprinzip, als das *subjektive Wollen der Objektivität* (Entsubjektivierung) bezeichnen. Im Geist erklärt sich das Individuum gerade als Individuum solidarisch mit dem Einheitsprinzip, also mit demjenigen Faktor, der die Uebersubjektivität des Individuums ausmacht. In der Ungeistigkeit erklärt es sich solidarisch mit dem „Prinzip des Nichtseins", mit der Exzentrizität selbst. — Bedenkt man diese Beziehung zwischen Einheitsfaktor und Geist, so könnte man den letzteren als *subjektiven Geist* dem ersteren als dem *objektiven Geist* gegenüberstellen, wenn durch solche Benennungen nicht Assoziationen geweckt würden, die ge-

Digitized by Google

eignet sind, den Blick von solchen rein psychologischen Feststellungen und Begriffen abzulenken.

Jedenfalls darf man sich durch die angedeutete positive Beziehung nicht verleiten lassen, den Geist als eine Art *Modifikation* des Einheitsprinzips zu betrachten. Der Unterschied zwischen beiden muß festgehalten werden. Geist gibt es nur im Individuum, der Einheitsfaktor ist Faktor des Lebens überhaupt. Geist ist ein Modus der Subjektivität, nicht des Einheitsprinzips. Dieses ist nicht modifizierbar. Auch „herrscht" es immer und überall, während der Geist ewig im Kampfe steht. Der Geist führt auch nicht den Kampf etwa um die Anteilnahme des Individuums am Sein oder am Seinsprinzip. Diese Anteilnahme ist unter allen Umständen gegeben. Sondern Geist kämpft um die *„Zentralität"* des Individuums, d. h. um dessen *Stellung* im Ganzen, so zwar, daß seine individuelle Richtung mit derjenigen des Universums übereinstimmen möchte. Die geistige Sehnsucht wäre restlos erfüllt, wenn das *Individuum* dauernd und vollständig sich im Zentrum des Systems befände: dann wären alle seine Individualinteressen ihrer Richtung nach eins mit dem Universalinteresse; sie wären nach den Triebrichtungen restlos ausgeglichen.

Wir wissen, daß dieser Zustand oder diese Art des Lebens einem Einzelindividuum nicht beschieden sein kann. Darum bedeutet das Streben nach zentraler Stellung eben, zugleich mit dem Streben von der das Individuum charakterisierenden Subjektivität weg, das Streben von der Individuität weg. Geist ist Sehnsucht nach einem Sein, wie es nie individuelles Sein sein kann. Volle Nichtsubjektivität hat nur das Ganze, weil hier die „Subjektivität" zugleich Objektivität ist. So ist der Geist die ewige Paradoxie des individuellen Lebens: subjektive Sehnsucht über die Subjektivität hinaus, individuelle Sehnsucht nach der Nichtindividuiertheit. Das Individuum will als *Individuum*, was es als Individuum (immer im Sinne des Einzelnen) nicht haben oder nicht sein kann. Es will, kraft seines Geistes, *zentrales Individuum* sein. Das aber ist ein Widerspruch in sich selbst; vielmehr: es gibt nur *ein* „zentrales Individuum", nämlich das Ganze, welches nicht Individuum im Sinne des Einzelnen ist.

Nicht als Modifikation des Einheitsfaktors kann der Geist gelten, wohl aber als eine *Manifestation* jenes Faktors, und zwar als ganz besondere und für uns Menschen ganz besonders eindrückliche Manifestation. Denn es ist klar, daß Geist ohne Einheitsfaktor nicht denkbar ist. Das Einheitsprinzip ist dasjenige Moment im Leben

Digitized by Google

und im einzelnen Interesse, welches die absolute Exzentrizität und damit das Nichtsein verhindert; es ist das Prinzip des Seins, des Gleichgewichts, der „Mitte". Es ist darum zugleich die *ewige* Schranke der Subjektivität. Und wenn nun das geistige Individuum sich von seiner Subjektivität prinzipiell abwenden und einem „Leben der Mitte" zuwenden will, so folgt es damit als individuell orientiertes Subjekt der Richtung, welche das Einheitsprinzip in seiner universalen Orientiertheit vertritt. Der Geist besteht darin, daß das Individuum sich *persönlich* an die universale Orientiertheit anschließen und, unter Elimination der Subjektivität, nur *diese* Orientiertheit sich zu eigen machen möchte. Er ist die subjektive Parteinahme für die „objektive" Art des Lebens, also für das Einheitsprinzip. In ihm manifestiert sich daher dieses Prinzip in der gewissermaßen sublimsten Weise: im Geist und nur in ihm wird das (an sich gewiß immer wirksame) Einheitsprinzip persönlich *erlebt* und, unter Umständen, auch bewußt. Im geistigen Erlebnis erlebt der Mensch, was *Sein* heißt, weil ihm darin die *Idee* des Seins aufgeht.

Wir haben dies geistige Erlebnis kennengelernt als Reaktion des Individuums gegen sich selbst, eine Reaktion, in welcher es das eigene, exzentrische, Primärverhalten von einem weniger exzentrischen Interesse aus bekämpft, darin die Richtung zur Ausgeglichenheit dokumentierend. Jetzt ist eine genauere Fassung dieses Erlebnisses möglich. Ein relativ exzentrisches Primärverhalten kann sekundär bekämpft werden, weil es exzentrischer oder weil es (zugleich) von einer anderen Triebqualität ist als das sekundäre Interesse. Im letzteren Fall, wenn *nur* der Gegensatz der Triebqualitäten für die Reaktion subjektiv in Betracht kommt, kann die Reaktion nicht als geistig (im besonderen Sinn des geistigen Erlebnisses) bezeichnet werden. Das kann sie nur, wenn das erste Verhalten *wegen* seiner relativ starken Exzentrizität bekämpft wird. Daß dieser Fall tatsächlich vorkommt, dafür sprechen viele Erfahrungen. Daß er aber vorkommen kann, darüber ist noch ein Wort zu sagen.

Wenn ein Individuum in seiner, individuell immer statthabenden, relativen Exzentrizität handelt, so hätte dieses Handeln an sich immer weiterschreitende Exzentrizität zur Folge; denn mit jedem exzentrisch bestimmten Schritt bewegt es sich auf die absolute Exzentrizität zu. Es muß aber einmal der Moment eintreten, da der erreichte Grad der Exzentrizität nicht mehr überschritten werden *darf*, soll das Gleichgewicht des Ganzen gewahrt bleiben.

Digitized by Google

Dann wird das *universale* Gleichgewichtsprinzip *in der Weise* wirksam, daß nun das Individuum „zurückgerufen" wird, seine Richtung also umschlägt in diejenige nach der Ausgeglichenheit zu. In diesem Moment sind die Bedingungen des geistigen Erlebnisses gegeben. Denn das Individuum nimmt an diesem „Rückruf" gerade insofern Anteil, als es ja selber Anteil am Seinsprinzip *hat*, also kraft seiner universalen Orientiertheit. Allein diese Anteilnahme ist noch nicht geistiges *Erlebnis;* sie ist erst Bedingung dafür. Das Erlebnis selber ist dann gegenwärtig, wenn das Individuum seinerseits *subjektiv* den „Rückruf" mitmacht, wenn es also die im Namen des Einheitsprinzips inszenierte Richtung in seinen *Wunsch* aufnimmt, wenn es, wie wir sagten, dafür Partei nimmt. Oder also: wenn es gegen sein exzentrisches Primärverhalten reagiert, *weil* es exzentrisch war.

Erst im geistigen Erlebnis aber ist *Geist*, als subjektiver, überhaupt vorhanden. Der Rückruf selber erfolgt an sich nicht im Namen des individuellen Geistes, sondern im Namen des Einheitsfaktors. Das bloße „Mitmachen" oder „Folgen" des Individuums ist Sache seines stets vorhandenen Anteils am Seinsprinzip, also seiner universalen Orientiertheit, also des in ihm investierten Einheitsprinzips. Erst die *persönliche Parteinahme*, die „Identifikation" mit dem Seinsprinzip sozusagen, ist Sache des *Geistes*. So daß der Geist in der Tat nicht Modifikation, aber Manifestation des Einheitsprinzips gerade im subjektiven Erleben ist. Im Geist *erlebt* das Individuum in der Tat als *Individuum* die *Idee*, welche das Einheitsprinzip vertritt und welche nun zugleich das ideale Ziel des Geistes ist: die Idee des Seins.

Freilich erlebt es zugleich, was Nichtsein heißt: es ist die Idee der ewigen Negation des Seins, wie sie als Gegenpol des geistigen Zieles in der nun erlebten Antinomie des Lebens enthalten ist. Geist steht immer dem Ungeist gegenüber, und Seinsprinzip wie Nichtseinsprinzip (Triebhaftigkeit) offenbaren sich im geistigen Erlebnis. Trotzdem ist der Geist nicht Manifestation beider Prinzipien, sondern Geist ist diejenige des Seinsprinzips, Ungeist diejenige des Nichtseinsprinzips.

Das muß man sich ja gegenwärtig halten, daß in der geistbestimmten Reaktion des Individuums gegen sich selbst nicht nur die Antinomie des *individuellen* Lebens ihm aufgeht, sondern darin auch jene ewige Antinomie des Lebens selbst. Nicht nur das eigene Verhalten tritt auseinander als Exzentrizität (Subjektivität) und Einheitsorientierung, sondern in diesem Gegensatz, der den Gegen-

Digitized by Google

satz der Ideen zeugt, enthüllt sich der absolute Gegensatz von Sein und Nichtsein, wie er in allem Leben, auch im universalen, enthalten ist, wiewohl zur Einheit des Lebens gewendet und darin aufgehoben. Das Individuum erlebt, und das menschliche Individuum wird sich unter Umständen bewußt, daß es mit seinem individuellen Leben auf besondere Weise (eben in Gestalt der doppelten Orientiertheit) am Urgegensatz Anteil hat und so in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein steht. Kraft seines Geistes kämpft es für das Sein und gegen das Nichtsein, beides im subjektiv-persönlichen Sinne gemeint. Als Glied des Ganzen hat es Anteil an der Aufgehobenheit des Gegensatzes im Leben, kraft seiner universalen Orientiertheit gäbe es keinen Kampf; denn insofern ist es ja ins Ganze eingefügt und konstituiert mit das Gleichgewicht und die Harmonie des Ganzen. Aber im Geiste hat es mit seiner *Subjektivität* Partei genommen, als Einzelindividuum, als welches es eben nicht am Ganzen orientiert ist, sondern sein Eigenleben führt. Darum muß es kämpfen um das, was es als Einzelnes nur mehr oder weniger, aber nie ganz haben kann: die Zentralität, das Sein, das wie das Sein des Ganzen wäre. Denn es ist zugleich stets, als Einzelnes, im „akuten" (nur relativ aufgehobenen) Nichtsein begriffen, in der Exzentrizität.

Und von hier aus begreifen wir auch jene Eigentümlichkeit des geistigen Erlebnisses, die der psychologischen Erfassung wohl am schwersten zugänglich ist. Im Geisteserlebnis geht dem Individuum, sagen wir: dem Menschen (denn nur an ihm kennen wir das Erlebnis), die Idee des zentralen Seins, zugleich aber die Gegenidee des extremen Nichtseins auf; und beide sind die Prinzipien *persönlicher* Ideale, d. h. nicht um Sein oder Nichtsein an sich handelt es sich, sondern darum, daß das *Individuum* in zentraler oder in absolut exzentrischer Weise lebe (wenn beides noch Leben wäre). Sofern der Mensch nun für die Zentralität Partei nimmt und gegen die (eigene) Exzentrizität, sofern er also geistig bestimmt ist, steht er im Kampfe (in innerer Auseinandersetzung) mit seiner eigenen Möglichkeit der Exzentrizität, mit der in der Triebhaftigkeit liegenden extremen Subjektivität. Indem er sich mit dem Ganzheits- oder Einheitsideal und zuletzt mit der Einheitsidee solidarisiert, wird ihm das andere Extrem, obwohl es in seiner Subjektivität selber liegt, zum *fremden*, ja feindlichen Gegenüber. Es kämpft gegen sich selbst, gewiß; aber hinter diesem „anderen Ich" steht die *Idee* der Exzentrizität, die Idee der schrankenlosen Triebhaftigkeit, und sie ist die ewige Gefahr für die Ziele des Geistes. Denn sie ist,

Digitized by Google

vom Geist aus gesprochen, die ewige *Versuchung* zur Ungeistigkeit. So wird zwar zunächst nur die Exzentrizität der Triebhaftigkeit, dann aber diese selbst (da in ihrer Konsequenz jene Exzentrizität liegt) zum *Fremden* in uns, sofern wir geistig sind; gewiß ist sie nicht das *uns* Fremde, aber sie wird zu dem uns Fremden, wenn wir und sofern wir uns mit der anderen, geistigen Idee solidarisieren. Wir empfinden so die (eigene) Exzentrizität und mit ihr die eigene Triebhaftigkeit überhaupt als das nicht zu uns (nämlich zu uns als geistig Interessierten) Gehörige. Da wir sie aber trotzdem „haben" und auch, als interne „Gefahr", erleben, so wird sie uns zu dem, was wir nicht in uns haben „möchten"; wir negieren ihre Zugehörigkeit zu uns *prinzipiell*. Sie ist uns etwas, wovon wir uns *zu befreien haben*. Nicht sofern sie Triebhaftigkeit an sich ist, aber sofern sie Exzentrizitätsmöglichkeit und -gefahr in sich schließt. Denn wenn sie, wie im Ganzen, zum Gleichgewicht gebändigt wäre, so widerspräche sie nicht mehr dem Ideal der Zentralität. Es ist die *individuelle* Antinomie, die wir überwinden wollen, wir wollen, wenn auch die Idee des Seins schlechthin in der geistigen Bestrebung steckt, nicht schlechthin sein, sondern wir wollen sein wie das Ganze ist: ohne die individuell-subjektive Bedingtheit des Einzelnen. Von ihr, sagt der Geist, haben wir uns zu befreien.

Aber es ist charakteristisch für das geistige Erleben, daß für das Individuum selber dieser „Wunsch" nach Zentralität *mehr als ein Wunsch* ist, d. h. mehr als subjektive Bedingtheit besitzt. Sein Ziel hat für denjenigen, der sich als Geistiger mit der universalen Orientiertheit allein solidarisch erklärt, die Bedeutung des *objektiven Anspruchs*. Das Individuum ist ja, in all seinem Erleben, tatsächlich subjektiv mit orientiert, und selbst wenn es in vorwiegend geistiger Bestimmtheit die anti-exzentrische Richtung einschlägt, so bleibt es doch in der Subjektivität befangen, aus der es niemals hinaus kann. Gerade also sofern in ihm die *Idee* des nichtsubjektiven Seins lebt (und sie lebt als absoluter Richtungspunkt in jedem geistigen Akt), muß ihm die Relativität ihrer jederzeitigen *Erfüllung*, also die Gebundenheit an die Subjektivität, aufgehen. Es ist immer eine Kluft zwischen dem Interesse, mit welchem es, geistig bestimmt, gegen sein eigenes Verhalten reagiert, — und der Idee, welche in der geistigen Richtung steckt. Nicht nur daß das ideelle Ziel durch keine Selbstrevision jemals erreicht würde: es wird auch in keinem faktischen Interesse jemals *gewollt*, — so paradox das klingen mag. Das *Ideal* deckt sich niemals mit der *Idee*. Denn jedes Ideal ist Ideal (Ziel) eines *Interesses*, und jedes Interesse eines Einzelwesens

Digitized by Google

ist (relativ) unausgeglichen, also einseitig triebbestimmt, also (relativ) exzentrisch, — auch dasjenige, das in seinem Verhältnis zum primären Interesse die geistige Richtung vertritt. Die Idee ist die des zentralen Verhaltens, diejenige der durch das Sein völlig gebändigten Exzentrizität. Das Individuum aber verhält sich in seinem Ideal (in seinem momentanen Interesse) niemals zentral. Diese Kluft zwischen Idee und Ideal aber muß gerade dem geistig Interessierten aufgehen, sofern wenigstens die geistige Richtung über die momentane Einzelreaktion hinaus anhält. So tritt ihm die Idee als ständig *Nichtgewolltes* (im faktischen Interesse *nie voll Gewünschtes*) und doch eben als Richtpunkt für alle (geistigen) Ideale entgegen. Sie unterscheidet sich von jedem Wunschziel, da sie niemals Wunschziel sein kann; Wunschziel ist immer auch noch subjektiv bedingtes, also relativ exzentrisches Ziel. Die Zentralität ist in jedem geistigen Ziel als das *Maßgebende* der Richtung mitgesetzt und miterlebt, aber sie ist nicht das, was das Individuum in jedem momentanen Interesse (sei es auch geistig bestimmt) tatsächlich wünscht; was es wünscht, ist relativ geringere Exzentrizität. Der Wunsch liegt also zwar in der Richtung der Idee und ist eben insofern geistig, aber er enthält nicht die Idee als faktisches Ziel.

So ist das „Streben" nach Zentralität (Freiheit von Subjektivität) zwar als Streben geistig, hat aber wegen seiner jedesmaligen Relativität nicht die Zentralität selbst, in ihrer Reinheit, zum Inhalt. Diese Zentralität geht über jeden Wunsch, ja über alles vom Individuum jemals Wünschbare, hinaus, und ist eben deshalb nicht Ideal, sondern Idee. Das ist der Grund, warum auch diese Idee dem Individuum, und gerade dem geistigen Individuum, ewig als ein *Fremdes* gegenübersteht, nicht nur unerreichbar, sondern sogar unwünschbar. Sie steht im prinzipiellen Gegensatz zu jedem Wunschinhalt, und das ihr Entsprechende, eben die Nichtsubjektivität, ist daher stets *mehr* als Wunsch (Wunschinhalt). Was nun ideell hinter jedem Ideale steht und somit nicht selber in den — doch darauf zu sich bewegenden — Wunsch aufgenommen werden kann, das ist, für das Individuum, ein (unerfüllter) *Anspruch*, — nicht an sein Tun, sondern an sein Wünschen, seine Zielsetzung, seine Idealbildung. Es wäre nicht Anspruch (würde nicht als solcher erlebt), wenn nicht der Wunsch selber sich darauf zubewegte, wenn also Geist nicht wäre. So aber bringt das ideelle Ziel die ewige Unruhe gerade im geistig Erlebenden, das ewige Nichtgenügen des eigenen Wünschens gegenüber dem, worauf es doch tendiert, das ewige

Digitized by Google

Nichtwollenkönnen dessen, was doch als „Ansporn" in allem (geistigen) Wollen steckt. Die Idee ist *meine* Idee, sofern ich geistig bin; aber sie kann von mir doch nie zu eigen gemacht werden, sondern bleibt mein ewiges Gegenüber, als Fremdes und doch Bestimmendes, als Richtunggebendes und doch nie Gewünschtes, als Maß oder *Norm* alles geistigen Verhaltens, als Norm, die für dies Verhalten *gilt* und doch niemals *meine* Norm (im Sinne des faktisch an mein Verhalten angelegten Maßstabs, des faktischen Sekundärinteresses) werden kann. So steht sie dem geistig Erlebenden gegenüber und steht zugleich *über* seinen geistigen Idealmöglichkeiten.

Das ist der Begriff der Norm schlechthin, wie sie *erlebt* wird, des „absoluten Wertes", der als letzter Wert gilt und doch niemals wirklich der in meinem Ideal tatsächlich gesetzte Wert werden kann. Als *objektiver* Anspruch ist sie erlebt in doppeltem Sinne: weil ihr Inhalt die Freiheit von aller Subjektivität ist und weil sie eben nie *mein* subjektives Ideal sein kann. *Absolut* ist sie, sofern sie „gelöst" ist von aller Subjektivität, in ihrem Inhalt sowohl wie nach der Möglichkeit, je in subjektives Wollen aufgenommen zu werden.

Nun könnte man freilich sagen, dieser Normcharakter müßte nicht nur der Idee der Zentralität, sondern ebensogut derjenigen der absoluten Exzentrizität (Subjektivität) zukommen, unter Voraussetzung nämlich eines *ungeistig* gerichteten Individuums. In der Tat liegt auch hier eine *Idee* vor, sofern die *absolute* Exzentrizität zwar Richtpunkt des ungeistigen Lebens ist, aber doch nie in ein tatsächliches Ideal (Ideal der Triebungebundenheit) aufgenommen werden kann. Kein Mensch, auch nicht derjenige, dessen momentanes Ideal sich in der Richtung der völligen Ungehemmtheit des Trieblebens bewegt, kann jemals *absolute* Subjektivität (Freiheit von universaler Orientiertheit und also von relativer Triebhemmung) wünschen. Denn jedes Individuum ist in jedem Moment und darum in jedem Interesse oder Wunsch doch niemals nur subjektiv, sondern stets auch universal orientiert; das heißt ja nichts anderes, als daß es stets im Gesamtverbande lebt und daß das Einheitsprinzip in ihm waltet, welches die absolute Exzentrizität eines Bestandteiles der Wirklichkeit ausschließt. — Insofern also ist diese Exzentrizität für jedes Individuum nie Ideal, sondern „ichfremde" Idee.

Allein Idee braucht nicht notwendig die Bedeutung *objektivem* Anspruchs, die Bedeutung der *Norm* zu haben, nämlich im Erleben des Individuums. Wir sahen, daß die *geistige* Idee diese Bedeutung

Digitized by Google

hat; wir werden sehen, daß die Idee der Ungeistigkeit sie nicht haben kann. Die geistige Idee ist die Idee der Nichtsubjektivität, weil sie aller Subjektivität prinzipiell, ihrem Inhalt wie ihrer Stellung nach, gegenübersteht, und weil gerade meine *Subjektivität* es ist, die mich hindert, sie zu meinem Ideal zu machen. So tritt sie mir objektiv — eben im Sinne des Gegensatzes zu aller Subjektivität — gegenüber. Nicht so tritt die Idee der absoluten Exzentrizität dem ungeistig gerichteten Individuum gegenüber. Denn hier vertritt die Idee nicht die Objektivität, sondern gerade die extreme Subjektivität, und hier ist es gerade *nicht* die Subjektivität des wünschenden Individuums, welche die Identifikation des Wunschinhalts mit dem Inhalt der Idee verhindert, — sondern das Verhindernde ist gerade die universale Orientiertheit, also die Nichtsubjektivität. Darum wird die Idee hier nicht als *objektive*, sondern, wenn man so sagen darf, als „subjektive" Idee erlebt. Das Individuum kann höchstens *bedauern* (im Triebsinn), daß es ihm nicht möglich ist, die absolute Ungehemmtheit zu wünschen (genau genommen ist selbst solches Bedauern nicht möglich, da der ungeistig Wünschende mit seiner Subjektivität in seinem Wunsche aufgeht); das geistig gerichtete Individuum dagegen bedauert nicht nur sein Unvermögen, sondern erlebt es als *nichtseinsollend*, eben weil es gegenüber der Objektivität die Subjektivität, von der es nicht loskommt, repräsentiert und dokumentiert. — Für das *geistig* gerichtete Subjekt kann aber die Idee der absoluten Exzentrizität, obwohl es sie als Prinzip des schlechthin Nichtseinsollenden *kennt*, erst recht nicht die Bedeutung objektiven Anspruchs (der Norm) haben. Das ist ganz selbstverständlich, da es ja darin gerade das ewig zu Fliehende sieht. Sie ist ihm „negative Norm", wenn man so sagen darf, das „Prinzip des Bösen", eben deshalb aber nicht Anspruch, geschweige denn objektiver Anspruch, Norm der Nichtsubjektivität.

So sieht man, daß es im geistigen Erleben zwar zwei Ideen, aber nur eine objektive Norm gibt. — Diese Norm gilt für das geistig, aber schließlich selbst für das ungeistig gerichtete Subjekt. Denn wir wissen, daß ungeistiges Verhalten nicht geistfreies Verhalten ist, daß Geist vielmehr überall *ist*, nur nicht überall *bestimmend* ist. Auch im ungeistigen Verhalten wirkt er als Gegenrichtung gegen das Exzentrizitätsstreben. Wo aber Geist ist, da ist auch geistige Idee, also Norm. Der Unterschied ist nur der, daß das geistig gerichtete Individuum sie (die Idee) als Norm *anerkennt*, d. h. sie, wenigstens der *Richtung* nach, in sein subjektives Ideal aufnimmt, während das ungeistig gerichtete Subjekt sie *in* seiner Idealsetzung

Digitized by Google

nicht richtunggebend sein läßt, sie also „praktisch" nicht anerkennt (die „theoretische" Ablehnung kann daraus folgen).

Wohlverstanden: wir haben damit die geistige Norm und ihr Gelten *psychologisch* festgestellt und im Zusammenhang, in der Struktur alles individuellen Interesses, ihren Ort bestimmt. Das alles hat mit der Frage ihres Wertes oder ihres Rechts nichts zu tun. So ist durch unsere Ausführungen nicht gesagt und soll nicht gesagt sein, daß geistige Richtung einen höheren Wert habe als ungeistige, noch umgekehrt. Es ist ebenfalls nicht gesagt, daß die geistige Norm, die das Individuum als objektiv geltende erlebt, die absolute Geltung auch „an sich" besitze, noch ist das Gegenteil gesagt. Wir haben den objektiven Anspruch der Idee als *erlebten* Anspruch geschildert und das Erlebnis aus dem Bau des Interesses verständlich zu machen gesucht; das ist alles. Nach dem „Recht" des Anspruchs, oder der Ueberzeugung davon, zu fragen ist nicht eine Frage der Psychologie. Es ist freilich ebensowenig Sache der Psychologie, die Tatsache, daß solcher Anspruch *erlebt* wird, nicht zu sehen oder sehen zu wollen.

Man bemerkt, daß in der Tatsache des erlebten Anspruchs das gegeben ist, was wir allgemein das *Gewissen* nennen. Es ist das Gefühl, und allenfalls das Bewußtsein, welches die mehr oder weniger geistig bestimmte Reaktion des Individuums gegen sich selbst charakterisiert, — und ist damit das Gefühl (Bewußtsein) der Antinomie des individuellen Lebens und weiterhin der richtunggebenden und den objektiven Anspruch erhebenden, der „imperativen" Norm. In der einzelnen Reaktion manifestiert das Gewissen sich als Selbstbeurteilung, als Messen des Primärverhaltens am relativ geistigeren Sekundärinteresse, zuletzt aber an der Richtung dieses Interesses, d. h. an der Norm des Verhaltens selbst. Als *negatives* Gefühl oder Urteil ist es *Zensur*, als positives Billigung im normativ geistigen Sinn. Als zielsetzend ist es andererseits der Ursprung aller geistigen Ideale des eigenen Verhaltens, oder, da in der Regel eben nur *geistige* (und nicht ungeistige) Ideale als Ideale bezeichnet werden, der Ursprung der Idealbildung überhaupt.

Wir könnten uns nun begnügen, diese zusammenhängenden Tatsachen des geistigen Lebens, des Normerlebens, des Gewissens aufgezeigt und verstanden zu haben. Aber es ist wohl nötig, wenigstens in Kürze auf die immer wieder vertretene Meinung einzugehen, als erklärten sich jene an sich ja wohl nicht zu leugnenden Tatsachen aus den *Trieben allein*. Wir wollen nicht die sehr zahlreichen Versionen dieser Meinung einzeln prüfen; es genügt, die allgemeine psychologische Unmöglichkeit jener Erklärung nachzuweisen und so

Digitized by Google

negativ die positive Herleitung, die wir gegeben haben, zu ergänzen.

Man muß sich nur überlegen, daß das geistige Interesse, und alles was damit zusammenhängt, in militantem *Gegensatz* zwar nicht zu einer einzelnen Triebbestimmtheit, aber zum *Prinzip* der Triebhaftigkeit als solcher steht, und daß es immer die Zentralität des Individuums, also wenn nicht die Elimination der Triebe so doch ihre vollständige Bändigung in der Gleichgewichtslage vertritt. Es ist nicht möglich im Ernste zu denken, daß ein Trieb (genauer sollte es natürlich heißen: ein Interesse kraft seiner Triebbestimmtheit allein) für einen Zustand des Individuums eintrete, welcher gerade die Inaktivierung jedes Triebes bedeutet. So wenig wie es denkbar ist, daß ein Interesse kraft seiner Bestimmtheit durch irgendeinen Trieb in Gegensatz trete zum *Prinzip* aller Triebhaftigkeit, wie wir es doch vom geistigen Interesse wissen. Eine positive Beziehung besteht nur zwischen der Triebhaftigkeit oder einem einzelnen Trieb einerseits und dem Gegenteil des Geistes, nämlich dem ungeistigen Interesse: *dieses* nimmt Partei für die im einzelnen Trieb repräsentierte Triebhaftigkeit, im Sinne der Exzentrizität; und umgekehrt ist die Richtung, die jeder im Interesse vorherrschende Trieb verfolgt, gerade die exzentrische, also das absolute Gegenteil zur geistigen Richtung. Daran sieht man wohl deutlich genug, daß Geistigkeit, als Gegentriebrichtung, nicht eine Funktion der Triebhaftigkeit oder eines Triebes sein kann.

Man könnte ja das Unmögliche solcher Ableitung etwa auf folgende Weise versuchen. Das Individuum empfindet gelegentlich „Ueberdruß" an dem Schwanken seiner eigenen Interessen und Handlungen mit Bezug auf die vorherrschenden Triebe. Dies Schwanken bedeutet ständige Unruhe, Veränderung, und dagegen wehrt es sich kraft seines Beharrungstriebes. Es wünscht sich in der Art seiner Interessen nicht zu verändern, begreift aber, daß das nur möglich ist, wenn beide Grundtriebe so mit Energie ausgerüstet sind, daß sie sich dauernd aufheben. So kommt es zum Ideal des „Gleichgewichts" im Interesse der Ruhetendenz, der Trägheit. — Man sieht aber leicht, daß dieser „Gedankengang" gerade unsinnig ist. Die Ausgeglichenheit *widerspricht* ja durchaus dem Beharrungstrieb; denn dieser „will" jedesmal das Sosein des Individuums wie es *ist*. Er will „herrschen", nicht aber im Gleichgewicht aufgehoben sein. Man darf eben nicht Ruhe mit Gleichgewicht verwechseln. Gleichgewicht bedeutet: *leben* so wie das Ganze lebt (wenn schon solches Leben für ein Einzelnes nicht möglich ist), bedeutet also die Mitte zwischen beiden extremen Arten des Nichtseins. Ruhe aber, im absoluten Sinn, bedeutet Nichtsein,

Digitized by Google

also ein Extrem und nicht die Mitte. Ruhetendenz kann immer nur Beharrung, Nichtsein wollen, niemals aber das Mittlere zwischen Beharrung und (absoluter) Veränderung. Gleichgewichtsinteresse kann nicht eine Modifikation der Beharrungstendenz sein (wie es etwa Machtinteresse oder Verteidigungs- oder Selbsterhaltungsinteresse ist), weil Gleichgewicht dem „Sinne" der Beharrungstendenz durchaus widerspricht. — Aber das Folgende kommt noch dazu: Selbst wenn sich der Wunsch nach dem Gleichgewicht aus dem Beharrungstriebe erklären ließe, so hätten wir es doch immer mit einem *Wunsche* — wenn auch mit einem unerfüllbaren Wunsche — zu tun. Nicht aber mit einer *Norm*. Wir haben früher gezeigt, daß es für die exzentrische Bestimmtheit zwar auch eine „Idee" (eben einen Richtpunkt ewig unerfüllbaren Strebens) gibt, daß aber diese Idee gerade *nicht* den Charakter des Anspruchs oder der Norm haben kann. Triebwunsch (*nur* triebbestimmter Wunsch) und Norm schließen sich aus. So wäre auf alle Fälle gerade das formal Wesentliche des geistigen Erlebens, seine Normhaftigkeit, aus dem Triebe allein nicht erklärlich.

Das zuletzt Gesagte gilt ganz gleich, wenn man geistiges Erleben, geistige Idee, Gewissen etwa aus dem andern Grundtriebe, dem Veränderungstrieb, oder vielleicht aus seiner Außenmodifikation, der Erotik, ableiten wollte. Auch hier stände der normative Charakter alles geistigen Erlebens unbedingt hindernd im Wege. — Im übrigen müßte ein solcher Versuch allgemein etwa folgende Form haben. Das veränderungssüchtige Individuum will absolute Veränderlichkeit, also Elimination des Beharrungstriebes. Solche Elimination ist aber nicht anders möglich (da die Triebdualität allem Wirklichen eigentümlich ist) als durch vollkommene Aufhebung seiner Wirksamkeit im Gleichgewicht. Also wünscht das Individuum solche Gleichgewichtslage, damit wenigstens der Gegentrieb nicht mehr störend in Betracht komme. — Man sieht hier noch leichter, als wo es sich um Ableitung aus der Trägheit handelte, die innere Unmöglichkeit. Hier wie dort mutet die Erklärung dem Triebe (dem triebbestimmten Individuum) zu, sich *selbst* (den herrschenden Trieb selbst) in seiner Wirksamkeit zu eliminieren, damit wenigstens der andere („verhaßte") Trieb ebenfalls zur Unwirksamkeit verdammt sei. Man sieht nicht, oder will nicht sehen, daß Selbstaufhebung (im Gleichgewicht) in der Richtung *keines* Triebes liegen kann.

Etwas mehr Aussicht scheint der Versuch zu haben, wenn er nicht vom Veränderungstrieb als solchem, sondern von der *erotischen* Spezialform ausgeht, nicht bedenkend, daß auch die Erotik Veränderungstrieb ist und daß wie dieser so jede seiner Modifikationen ungeeignet

Digitized by Google

sein muß zur Erklärung eines Strebens nach Bindung alles Triebes im absoluten Gleichgewicht. Man würde etwa so argumentieren. Das erotisch (womöglich universal-erotisch oder mystisch) bestimmte Individuum will sich mit dem ganzen Wirklichen identifizieren. Das ist nur so möglich, daß es jeden individuellen, subjektiven Anspruch aufgibt, also seine eigene Subjektivität bekämpft. Die Subjektivität ist aber in den Trieben investiert. Also muß die Triebhaftigkeit als solche bekämpft werden, und daraus entsteht, da die Triebe doch nicht „ausgerottet" werden können, das Ideal des Triebgleichgewichts. — Aber man bemerkt nicht, daß Erotik eben Identifikation will, im Sinne der Veranderung seiner selbst in das Andere, daß es also ewig ein Anderes braucht. Wäre es entsubjektiviert, so wäre es wie das Ganze, und ein Anderes (ein relativer Gegensatz zu ihm) wäre nicht mehr da. Wunsch nach dem Gleichgewicht der Triebe wäre „Selbstmord" der Erotik. Erotik kann nicht Entsubjektivierung wollen, sondern will nur ständig die Durchbrechung der Schranke des Ich, die — für die Erotik — ausschließlich in der Beharrungstendenz der Individuen, nicht in ihrer Subjektivität als solcher liegt. Erotik will andere Subjekte wie sie ein Stück der eigenen Subjektivität bedeutet. Sollte sie Aufhebung aller Subjektivität wollen, so müßte sie das, was sie ewig anstrebt (Veranderung und Veranderungsmöglichkeit) selber aufheben wollen. Das ist der alte Widerspruch, in den man gerät, wenn man zentrales (geistiges) Streben aus dem Trieb allein ableiten will.

Daß aber gerade die Erotik immer wieder in Beziehung zur Geistigkeit gebracht wird, ist trotzdem verständlich, wenn auch mit der Identifikation von Geist und „Eros" gerade heute wieder ein verhängnisvoller Unfug getrieben wird. Wir haben eben jetzt betont, daß Geist dem Wesen nach aus Erotik nicht zu verstehen ist. So hoffen wir, nicht mißverstanden zu werden, wenn wir nun auch zeigen, welche „Beziehung" zwischen Geist und Erotik zur (falschen) Identifikation beider Anlaß geben kann. Das geistige Interesse geht immer auf eine *Veränderung* des Individuums, weil es ja gerade gegen sein bisheriges Verhalten oder seine bisherigen Neigungen negativ reagiert. Es *muß* also, nach seiner Triebstruktur betrachtet, unter vorwiegender Herrschaft der Veränderungstendenz stehen, und jede geistbestimmte Reaktion des Individuums gegen sich selbst (also: jedes geistbestimmte Verhalten als innere Handlung) muß also zugleich ein nach der Selbstveränderung hin bestimmtes Triebverhalten sein. Ein Individuum, das mit seinem bisherigen (primären) Verhalten restlos „zufrieden" wäre, und nur darnach trachtete, sein Sosein zu bewahren, wäre geistigen

Digitized by Google

inneren Handelns unfähig, — weil es ja dann auch mit seiner bisherigen Exzentrizität einverstanden wäre. So könnte es scheinen, daß geistiges Verhalten und Veränderungstrieb untrennbar zusammengehörten.

Allein, selbst wenn man diese anscheinende Zusammengehörigkeit vorerst unbezweifelt läßt, so muß man doch sehen, daß sie nicht *Identität* der beiden Bestimmtheiten (geistiger und veränderungssüchtiger) bedeutet. Denn nicht das macht ein Verhalten zu einem geistigen, daß es, nach den Trieben betrachtet, unter der Herrschaft dieses einen Triebes steht, sondern etwas ganz anderes. Es kommt ja nicht darauf an, *daß* das Individuum nach Selbstveränderung strebe, sondern unter welchem leitenden Gesichtspunkt es dies tue. Das Veränderungsstreben rein als solches kann ebensogut ein Streben nach größerer Exzentrizität, also ebensogut ungeistig wie geistig bestimmt sein. Und *nur* dann ist es geistig, wenn die Veränderung um der größeren Ausgeglichenheit willen gewollt ist. Dann steht es seiner Zielbestimmtheit nach gerade *nicht* unter dem Veränderungstrieb, sondern im Dienste eines Ideals, das der Veränderungssucht wie der Beharrung entgegengesetzt ist. Und wenn das geistige Verhalten trotzdem aus einem Interesse stammt, in welchem der Veränderungstrieb vorwiegt (wie wir sahen), so steht es *samt diesem Vorwiegen* im Dienste des geistigen, aber nicht des Triebzieles. Der Geist will und *verwendet* das Uebergewicht des Triebes für ein nichttriebhaftes Ziel. Mag also die geschilderte Zusammengehörigkeit von Geist und Veränderungstrieb Anlaß zur Verwechslung von beiden geben, so bleibt die Verwechslung doch unter allen Umständen ein Fehler.

Allein auch die Zusammengehörigkeit selber erweist sich bei näherem Zusehen als Schein. Zugegeben, daß geistiges Verhalten, wenigstens als innere Handlung, immer auf eine Veränderung des Individuums ausgehe, so ist doch nicht gesagt, daß nicht diese im momentanen Interesse erstrebte Selbstveränderung ihrerseits als Veränderung nach der Seite größerer *Beharrlichkeit* gemeint sei. Wir kennen doch auch sonst, abgesehen von Geistigkeit oder Ungeistigkeit, den Fall, daß eine momentane Selbstveränderung im *Dienste* der Beharrungstendenz angestrebt wird: das Individuum muß sich (z. B. zum Zwecke besserer Anpassung) momentan und in unwesentlicher Weise verändern, um dann desto besser sich behaupten zu können. Das kann nun auch dort geschehen, wo die ganze Aktion unter dem Gesichtspunkte des Geistes steht. *Letztes* Ziel ist dann die „Zentralität"; in ihrem Dienste steht das Vorziel größerer Beharrlichkeit, wenn die zu

Digitized by Google

verneinende Exzentrizität eine solche der zu starken Veränderungssucht war; damit aber die größere Beharrlichkeit ihrerseits erreicht werde, ist gerade eine Selbstveränderung des Individuums, von der extremen Veränderlichkeit weg und zur größeren Beharrlichkeit hin (also zu relativ stärkerem allgemeinem Vorwalten der „Trägheit") notwendig. So herrscht allerdings im geistigen Verhalten dann momentan die Selbstveränderung vor, aber zugunsten größerer „Festigkeit". Und in diesem Fall „gehört" zuletzt nicht der Veränderungs-, sondern der Beharrungstrieb zum geistigen Verhalten, freilich, wie wir nun sahen, auch seinerseits als *Mittel* und nicht dem Ziele selbst nach. — In andern Fällen freilich steht das nach der Veränderungsrichtung bestimmte momentane Interesse im Dienste größerer Veränderlichkeit überhaupt, und wenn diese wieder unter geistigem Gesichtspunkt angestrebt wird, erst dann kann man von einem Zusammengehören des Geistes und des Veränderungstriebes sprechen, aber auch dann nur so, daß der Geist das eigentliche Ziel bestimmt und die größere Veränderlichkeit als Mittel angestrebt wird.

Dies alles betrifft das Verhältnis des Geistes zum antiegoistischen *Grundtrieb*. Wer aber eine innere Beziehung oder gar Identität von Geist und *Erotik* behauptet, denkt ja nicht an diesen Grundtrieb, sondern an dessen Außenmodifikation, die „Liebe". Und es ist auch hier zuzugeben, daß eine Beziehung (zwischen Geist und Eros) besteht, wenn auch, wie wir sehen werden und prinzipiell schon wissen, dieses Verhältnis nicht das der Identität sein kann. Geistigkeit heißt Anteilnahme des Individuums an der Richtung zum Sein, konkret: an der Richtung zum ausgeglichenen Leben, zur Zentralität. Das bedeutet den „Wunsch" (der, wie wir wissen, die Bedeutung des objektiven Anspruchs hat) nach einem Leben wie es das Leben des Ganzen ist. Man könnte darnach den Geist als „Liebe zur Ganzheit" bezeichnen, eben als Streben nach *Identifikation* des individuellen mit dem universalen Leben. Und wenn man nicht gut aufpaßt, so kann dann diese „Liebe" wohl mit der mystischen Liebe zum „All" verwechselt werden. — Man sollte aber bedenken, daß die geistige „Liebe" nicht dem All oder dem Ganzen, sondern der Einheit oder Ganzheit des Alls gilt, also nicht ihm selbst, als der Realität, sondern seiner Art zu leben, — zuletzt überhaupt nicht einer Wirklichkeit, ja nicht einmal einer wirklichen Art zu leben, sondern dem *Sein* im Leben, eben der Einheit selbst, die ja im universalen Leben zwar „verwirklicht", aber selber nicht Wirklichkeit sondern *Prinzip* des Seins und daher der möglichen Wirklichkeit ist. Darum eben liegt die geistige „Liebe" durchaus nicht in derselben Richtung

Digitized by Google

wie die im Triebe sich darstellende Erotik. Diese ist immer Liebe zu einer *Realität*, mit der das Individuum sich identifizieren möchte. Sie ist immer „irdische Liebe", und das macht ihr Wesen aus. Sie stammt aus dem Grundtrieb der Veränderung, während die geistige „Liebe" gerade jede Veränderung prinzipiell überwinden möchte. Wenn man also von einer „Beziehung" zwischen Geist und Eros sprechen will, so muß man sich nach dem bisherigen bewußt sein, daß diese Beziehung nur die der „Analogie" sein kann: so wie der (mystische) Eros Liebe zur Realität in ihrer Gesamtheit ist, ist Geist „Liebe" (aber Liebe total anderer Art) zur „Irrealität" des *Seins*, wie sie allerdings ebenfalls im „Ganzen", aber nur im Sinne seiner Ganz-*heit*, gegenwärtig ist. Was beide toto genere scheidet, ist die Zugehörigkeit der Erotik zur Triebhaftigkeit, also zum Prinzip der Exzentrizität oder des Nichtseins, und die Zugehörigkeit des Geistes zum Prinzip der Zentralität des Seins.

Und doch hat es nun noch einen tieferen und wahreren Sinn, wenn man die Erotik in Beziehung zum Geiste bringt, — wenn auch dadurch die bisher betonte grundsätzliche Scheidung nicht aufgehoben werden kann. Es kann nämlich mit der triebhaften Liebe zu einer Realität geistige Bestimmtheit sich *verbinden* in einer Weise, die nicht statthaben kann im Verhältnis zwischen Geist und Selbstbehauptung. Ein wirkliches Objekt triebhafter Liebe kann so beschaffen sein, daß es in seiner Eigenart einen hohen Grad von Ausgeglichenheit, Zentralität, „Vollkommenheit" im Sinne der inneren Ganzheit und Einheitlichkeit zeigt. Dann wirkt es für ein *geistig* eingestelltes Subjekt als *Symbol* der Einheit selbst, als Symbol des Seins; es stellt die Einheit (wenn auch in nicht vollkommener Weise) dar, es „erinnert" an das Sein selbst. *Geliebt* wird es als triebmäßiges Identifikationsobjekt, mit einer Liebe, die als solche auch einem weniger einheitlichen Objekte gelten könnte. Aber wegen seiner Ganzheit und also seiner Symbolbedeutung im Hinblick auf das *Prinzip* der Ganzheit weist es zugleich auf diese Ganzheit hin und *bedeutet* so dem *geistigen* Individuum mehr als Realität: es wird zum *Muster und Vorbild* für das geistige Streben, das im Andern eine relativ hohe Verwirklichung seiner selbst sieht. So tritt zur Erotik die „geistige Sympathie", die Achtung oder *Verehrung* hinzu, und sie verbindet sich mit der Erotik zu einem Komplex, obwohl sie ja nicht eigentlich dem Objekt als solchem, sondern dem darin quasi sichtbar werdenden „Unbedingten", dem Sein selber gilt. So wird die bloße Liebe kompliziert zur „geistigen Liebe" in einem besonderen Sinn: zum Zusammentreffen erotischen und geistigen Interesses (Gefühls, Bestrebens) *am selben Objekt*. So

Digitized by Google

ist alle echte „Liebe zum Vollkommenen", zum Guten, zum Schönen gebaut. Wir werden an anderer Stelle noch darauf zurückkommen. Sie ist eben nicht nur Liebe, sondern auch Verehrung, d. h. geistiges Interesse; aber sie ist auch nicht nur dieses, sondern eben auch Liebe, im Sinne der Erotik.

Man versteht, daß beide Komponenten für das beteiligte Individuum selbst, aber auch für den weniger aufmerksamen Beobachter, kaum auseinanderzuhalten sind. Und das wird besonders dann schwer sein, wenn das Objekt nicht ein Einzelwesen, sondern die Realität als ganze, wenn also der erotische Einschlag *mystische* Erotik ist. Denn in diesem Falle ist das erotische Objekt nicht nur ein mehr oder weniger unvollkommenes Symbol der Ganzheit (alles Einzelne ist unganz und relativ uneinheitlich), sondern wirklich die *vollkommene* Darstellung der Einheit. Diese ist im Universum, *gesetzt es werde als solches erfaßt*, vollkommen verwirklicht. Wer also das Universum liebt, bleibt zwar insofern erotisch-triebhaft eingestellt; er hat aber zugleich die Möglichkeit, an sein Liebesobjekt ohne Einschränkung auch seine *volle Verehrung* anzuknüpfen, weil dieses Objekt dasjenige, dem diese Verehrung (d. h. der geistige Anspruch) *eigentlich* gilt (nämlich das Sein) in vollendeter Weise realisierend „darstellt" (nicht: *ist*!). — Auch in diesem Falle der geistigen „Mystik" aber muß die *grundsätzliche* Scheidung der Komponenten betont werden. Eros ist nicht Geist, auch wo sie sich am selben Objekt in vollkommener Weise verbinden. Sehnsucht nach dem Sein ist prinzipiell etwas anderes als Sehnsucht nach dem All. Die erotische Sehnsucht will Veranderung in das All und ist dem Wesen nach unbegrenzte Veränderungssucht; Geist will das Sein und ist darum vom Veränderungs- oder Identifikationstrieb gleich weit entfernt wie vom Beharrungstrieb. Eros will Nichtsein, absolutes Anderssein, Chaos; Geist will absolutes Sein; beide vertreten die extremen Prinzipien des Wirklichseins.

Aber es ist verständlich, sagten wir, daß die „zufällige" Vereinigung am gleichen Objekt eine innere Zusammengehörigkeit oder gar Identität vortäuscht. Es trägt dazu nicht unwesentlich die Tatsache bei, daß eben nur der Erotik und nicht dem Beharrungs- oder Selbstbehauptungstrieb dieses „Bündnis" mit dem Geiste möglich ist. Denn kraft der Selbstbehauptung steht das Individuum dem Objekt *gegenüber*, und die einzige positive Beziehung zu ihm ist die der möglichen Verwendbarkeit. Wäre nun auch das Objekt des Egoismus an sich ein „Symbol des Seins", so kann doch der reine Egoismus es nicht *zugleich* mit seinem Verwendungswillen als solches Symbol erfassen. Denn diese Erfassung setzt „Hingabe" voraus, weil sie Verehrung

Digitized by Google

oder Achtung ist. Was *nur* als Mittel in Betracht käme, könnte nicht zugleich verehrt werden: die *rein* egoistische Einstellung *verhindert* die geistige Würdigung des Objekts. Während die rein *erotische* Einstellung diese Würdigung zwar keineswegs erzeugt oder in sich schließt, aber doch ermöglicht oder bestehen läßt. *Darin* liegt die besondere „Beziehung" zwischen Geist und Erotik. Und wenn es auch nötig ist, beide scharf auseinanderzuhalten, so muß man doch sehen, daß nur der Liebende fähig ist, in den Objekten Symbole des Seins zu schauen und zu verehren, daß also Eros Voraussetzung zwar nicht für die Geistigkeit, wohl aber für die Verehrung des Seins in wirklichen Symbolen ist. — Es würden sich von hier aus weittragende Konsequenzen für „Theorie und Praxis" ergeben; wir dürfen ihnen im Interesse unserer allgemein-psychologischen Aufgabe nicht nachgehen.

Die letzten Betrachtungen galten der falschen Meinung, als lasse Geist sich aus der Triebhaftigkeit allein verstehen oder „erklären". Die Auseinandersetzung mit dieser Meinung hat uns Gelegenheit gegeben, die Charakteristik des Geistes und seines Verhältnisses zu den Trieben zu ergänzen. Immer aber bezog sich diese Charakteristik nur auf den Geist sozusagen in seiner Urform, auf das geistige *Interesse*, als individuelle Manifestation des universalen Einheitsprinzips im Interesse des gegen sein eigenes relativ exzentrisches Verhalten reagierenden Individuums. So konnte Geist bisher nur allgemein als normhafte Sehnsucht (Anspruch, erlebte „Verpflichtung") der Zentralität, der Einheit, zuletzt des reinen Seins bestimmt werden. Nun aber, nachdem wir ihn einmal „gefunden" haben, müssen wir seiner Bedeutung innerhalb des menschlichen Handelns mehr im einzelnen nachgehen, also die *Auswirkung* des geistigen Interesses im ganzen Verhalten studieren. Das wird Gelegenheit bieten, wenigstens die umfassendsten seiner *Modifikationen* aufzuzeigen und so näher an das konkrete Leben, sofern es unter geistigen Gesichtspunkten steht, heranzukommen.

Geist ist uns zuerst entgegengetreten in Gestalt der stärker zentralen Reaktion des Individuums auf ein exzentrischeres Eigenverhalten. Solche Reaktion ist die erste und sozusagen eigentliche Form des geistigen Handelns. Doch ist dieses Handeln nicht mit dem Geiste selber identisch. Dieser ist die alles Handeln durchwaltende Anteilnahme des Individuums an der Wirksamkeit des Einheitsfaktors im Gegensatz zur Exzentrizität der Triebe. Er *offenbart* sich nur für

Digitized by Google

das Individuum selbst und für den Beobachter am deutlichsten und jedenfalls am ersten in jener geistbestimmten Revision des Eigenverhaltens; diese ist die typische Form geistiger Handlung.

Sie geht immer auf Korrektur des eigenen Primärverhaltens im Sinne des geistigen Interesses. Gesetzt nun, die primäre Handlung sei bereits abgeschlossen, so kann natürlich eine Korrektur *dieser* Handlung nicht mehr erfolgen. Es muß dann zunächst bei ihrer *Beurteilung* (im Gefühl oder im eigentlich wissenden Urteil) vom geistigen Gesichtspunkt, zuletzt von der geistigen Norm aus bleiben. Die Sekundärhandlung erschöpft sich also in den zentralen Phasen der Reaktion, und eine Tatphase ist nicht möglich. So besteht die ganze geistige Handlung im normbestimmten Selbstgefühl, Selbsturteil, eventuell Selbstbewußtsein (Gewissen, conscientia). — Wenn aber auch dadurch das zeitlich zurückliegende Primärverhalten nicht mehr tangiert werden kann, so vermag doch diese Selbstbeurteilung für die *Zukunft* die Gestaltung des eigenen Handelns zu beeinflussen. Denn sie ist zugleich *Vorsatz*, bei wieder eintretender Gelegenheit (Situation, welche derjenigen des beurteilten Primärverhaltens ähnlich wäre) anders, nämlich geistiger, zu handeln als es damals geschehen war. Wirkt das Interesse, das diesen Vorsatz (Plan) geschaffen hat, solange nach, so wird es das zukünftige Handlungsinteresse im geistigen Sinne beeinflussen, und die zukünftige Handlung wird dann im Idealfalle so herauskommen, daß sie dem geistigen Interesse entspricht. Dann ist zwar nicht die ehemalige Primärhandlung korrigiert, aber die zukünftige Handlung dokumentiert eine geistige Korrektur des *Individuums*. Diesen Fall vorausgesetzt, stellt dann diese zukünftige Handlung ihrerseits eine „geistige Handlung" dar, sofern eben in ihr das geistige Interesse der Sekundärhandlung sich auswirkt. Damit haben wir einen *zweiten* Typus des geistigen Handelns gefunden: dasjenige Handeln, das von der ersten Art geistigen Verhaltens (der Selbstreaktion auf ein Primärverhalten) beeinflußt und geistgemäß gestaltet ist.

Es ist aber noch ein *dritter Typus* möglich. Die Primärhandlung ist ein zeitlicher Verlauf, *während* dessen die geistbestimmte Reaktion eintreten kann. Dann braucht diese Reaktion nicht nur in Selbstbeurteilung zu bestehen, sondern es ist bei währender Primärhandlung noch eine *Umbiegung* im Sinne größerer Geistigkeit möglich. Diese Umbiegung wird allerdings nicht schon in der Erlebnisphase der Primärhandlung eintreten können, weil hier das Individuum als solches (als in seinem Zentrum bestimmtes) noch gar nicht Stellung genommen hat und also der Selbstkritik

Digitized by Google

noch gar nicht ausgesetzt ist. Sobald aber diese Stellung bezogen ist, im Gefühl, kann auch die Reaktion einsetzen: schon das (primäre) Gefühl, dann aber auch das primäre Objekturteil und die primäre Zielsetzung, können kritisiert werden. Auf jeder dieser Phasen ist also auch eine innere Beeinflussung oder Umbiegung möglich. Hat sie Erfolg (was von der Stärke des geistigen Interesses in seinem Verhältnis zur Exzentrizität des primären Interesses abhängt), so ändert sich entweder schon das primäre Objektgefühl im Sinne größerer „Objektivität" (Geistigkeit, Zentralität), oder eine solche Aenderung tritt doch während der Wissensphase oder überhaupt in der Planbildung auf. Jedenfalls *wird* dann die *Primärhandlung*, durch den revidierenden Eingriff, im Sinne größerer Geistigkeit verändert; sie wird, wiederum im „idealen Fall", zur *geistigen Handlung* und stellt damit den dritten Typus solcher Handlung dar. — Man sieht, daß jede *Verzögerung* innerhalb der Primärhandlung der Vergeistigung günstig ist. In spontanen, reflektorischen, impulsiven Handlungen ist eine Beeinflussung durch geistige Zensur schwer möglich, weil das Gefühl unmittelbar in die Tat übergeht. Man sieht auch, daß gerade die Möglichkeit der Planphase, der Phantasie, des Urteils, des Bewußtseins, zugleich die eigentliche Möglichkeit sekundärer Vergeistigung des primären Verhaltens bildet. Und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Planphase direkt im geistigen Interesse liegt, mit ihr die Bewußtseinsmöglichkeit, als die Gelegenheit deutlicher Rechenschaft über die Tendenz der inszenierten Handlung. Wäre die Handlung von Anfang an durchaus geistbestimmt, so wäre Bewußtsein nicht nötig; sie wäre dann als völlig impulsive, ohne Objekt- und Zielbewußtsein verlaufende, geistig. Sobald sie aber (und das wird immer der Fall sein) als relativ exzentrische begonnen ist, gibt die Bewußtheit erst die eigentliche Gelegenheit zu umbiegender Sekundärbeeinflussung im Sinne größerer Zentralität oder Objektivität. Damit ist die „geistige Mission" des Bewußtseins, überhaupt der Plan- oder Wissensphase, bezeichnet.

Die genannten drei Typen geistiger Handlung lassen sich nun aber zusammenziehen zu einem einheitlichen Begriff, innerhalb dessen sie Spezialfälle bilden. Der erste Typus zunächst erweist sich ohne weiteres als Spezialfall des zweiten. Dieser meinte eine Handlung, welche durch geistiges Interesse bestimmt ist. Der erste Typus ist eine ebensolche Handlung, nur mit dem speziellen Merkmal, daß sie sich gegen ein eigenes Verhalten richtet, also *innere* Handlung ist; sie ist der interne Spezialfall geistiger Handlung überhaupt. —

Digitized by Google

Der dritte Typus aber ordnet sich ebenfalls dem zweiten unter. Er bedeutet eine ebenfalls durch geistiges Interesse bestimmte Handlung, nur mit dem speziellen Merkmal, daß die (relativ ausgesprochene) geistige Bestimmtheit erst im *Laufe* der Aktion eintritt. So stellt dieser Typus die geistige Handlung als geistig *gewordene* dar. — Das Gemeinsame der drei Typen aber, das was die geistige Handlung schlechthin ausmacht, ist die Tatsache, daß das von Anfang oder doch von der zentralen Phase an bestimmende Interesse ein *seiner Idee nach* „ausgeglichenes", nicht mehr individuell-subjektives, nicht mehr exzentrisches, sondern ein objektives, normgemäßes, *seins*gemäßes ist. Seiner Idee nach, nicht seiner Tatsächlichkeit nach. Denn ein tatsächliches Individualinteresse *kann* nicht restlos ausgeglichen, objektiv, zentral sein; es ist immer relativ exzentrisch. Aber auch seiner Tatsächlichkeit muss, kann es *geistig* heißen, wenn in ihm der „Zug" zur Objektivität wirksam ist, so zwar, daß die *Richtung*, die das Individuum durch das Interesse einschlägt, von der Exzentrizität weg zu relativ größerer Zentralität der Einstellung führt, wenn also wenigstens „grundsätzlich" die praktische Anerkennung der Seinsnorm darin zum Ausdruck kommt. Die „Höhe" der Geistigkeit wird vom *Verhältnis* der Objektivität des Handlungsinteresses zur Idee einerseits und zu den im Individuum liegenden Exzentrizitätsmöglichkeiten („Versuchungen") andererseits abhängen. Immerhin aber muß jedes faktische geistige Verhalten als *relativ* geistig und relativ ungeistig eingesehen werden, und was wir, in der vorkommenden Wirklichkeit, geistig schlechthin nennen, ist geistig schlechthin nur in dem Sinne, daß die Geistigkeit die Ungeistigkeit in einem deutlich erkennbaren Maße überwiegt.

Aus dieser Relativität aller faktischen Geistigkeit im Verhalten der Menschen ergibt sich nun eine gewisse Schwierigkeit für die nähere Beschreibung der verschiedenen Arten geistigen Handelns, welcher wir uns zuwenden wollen. Beschreiben wir ein Verhalten, sei es auch ein relativ stark geistiges, so wie es *ist*, so beschreiben wir nicht rein Geistiges. Und wollten wir das *rein* geistige Verhalten schildern, so unternähmen wir Unmögliches, weil ein solches Verhalten nicht vorkommt und also auch nicht zu beschreiben ist. Aus dieser Verlegenheit können wir uns nur in der folgenden Weise helfen. Wir beschreiben geistiges Verhalten zwar nicht in seiner absoluten Vollkommenheit (das ist, wie gesagt, nicht möglich), aber doch in der gedachten maximalen *Annäherung* an seine Idee, schildern also geistiges Verhalten in seiner höchsten realiter noch

Digitized by Google

„möglichen" oder doch vorstellbaren Vollkommenheit (der Ausdruck ist wegen des erlebten *normativen* Charakters der geistigen Idee erlaubt) oder Reinheit. Und um der Realität, die ja auch solche maximal mögliche Reinheit wohl nirgends oder doch nur selten zeigt, ganz gerecht zu werden, fügen wir dann die „Trübungsmöglichkeiten" hinzu, welche das „reine" Verhalten zu einem relativ unrein geistigen zu machen vermögen.

Alles geistige Handeln des Menschen, das wir nun also in seiner maximalen Idealität im einzelnen zu verfolgen haben, läßt sich wieder in inneres und äußeres Handeln teilen, wenn wir auch wissen, daß kein Handeln *nur* inneres oder nur äußeres ist: wir teilen ein nach dem im Zentrum des Interesses stehenden speziellen Objekt. Ob inneres oder äußeres, es ist geistig, wenn es unter der *Idee* der Geistigkeit steht, also praktisch die Anerkennung der geistigen Norm (zuletzt des Seins) als Richtpunktes in sich schließt. Es ist maximal oder (soweit das möglich) rein geistig, sofern kein anderer Richtpunkt — also nicht das Prinzip des Nichtseins, der Exzentrizität, des Triebübergewichts — es mehr als minimal beherrscht, sofern also sein Interesse und dessen Durchführung nur minimal durch den vorwaltenden Trieb (im Verhältnis zum Gegentrieb) bestimmt ist, sofern die Subjektivität maximal überwunden ist und das Individuum sich also so verhält, als ob es sozusagen nicht Einzelnes, nicht ich-orientiert wäre, sondern das reine Sein im zentrierten universalen Leben verträte. Vom geistbestimmten, die Norm anerkennenden Individuum selbst aus gesehen ist ein solches Verhalten einfach die (maximale) Erfüllung des geistigen Anspruchs, ist es also das *gesollte* (als gesollt erlebte und anerkannte) Verhalten. Indem wir es, natürlich nur in seinen großen Zügen, beschreiben, beschreiben wir das, was dem geistigen Individuum als *pflichtgemäßes* Verhalten *vorschwebt*, auch dort, wo es dem Anspruch nicht genügt. Ohne daß wir, selbstverständlich, die *philosophische* Frage zu entscheiden hätten, ob diese Pflicht mehr sei als eine eben dem Individuum als solche *erscheinende* Pflicht. Mit der *Beschreibung* des geistigen Ideals schlechthin bleiben wir restlos innerhalb der Psychologie, weil wir nur beschreiben, was für das Individuum, kraft seiner empirischen Geistigkeit, Ideal ist, ohne die Frage des *Rechts* oder der „Wahrheit" dieser Idealsetzung zu entscheiden oder auch nur zu stellen.

Ueber das Ideal des *inneren* Handelns oder das ideale innere Handeln ist manches bereits gesagt; am inneren Handeln haben wir ja die Tatsache der Geistigkeit aufgewiesen und zugleich charak-

Digitized by Google

terisiert. Alles innere Handeln in seiner Gesamtheit geht auf Gestaltung der Persönlichkeit des Handelnden selbst. Im geistigen Ideal der Persönlichkeit ist daher das Ideal aller einzelnen inneren Handlungen beschlossen. Jede geistbestimmte Handlung hat als innere der Idee nach das Ziel, das eigene Gesamtverhalten so zu formen, daß daraus alle der Exzentrizität zustrebende Subjektivität ausgeschlossen wäre, daß also keiner der beiden Grundtriebe irgendwie wesentlich das Verhalten bestimmte (mehr als diese *bedingte* Zentralität kann nicht Ideal sein, da die absolute Ausgeglichenheit jenseits der individuellen Lebensmöglichkeit liegt). Soll ein so beschaffenes Gesamtverhalten garantiert sein, so muß — und das bedeutet die „erste Pflicht" des geistigen Individuums — die geistige Einstellung dauernd die maximal herrschende sein. Das geistige Ideal der Persönlichkeit ist also die dauernde und maximale Abwendung vom Triebideal und die *Hingabe* des Individuums an die Norm des Seins. Alles innere Handeln muß unter dieser Hingabe stehen. Alle Wünsche dürfen nicht Wünsche der Subjektivität, sondern müssen Wünsche der Geistigkeit sein. Das heißt aber: daß sie überhaupt nicht *Wünsche* sein sollen, sondern, da allen geistigen „Wünschen" jener normative Anspruch innewohnt, zu eigen gemachte Forderungen der geistigen Idee. Ideal der Geistigkeit ist eine Gesamtpersönlichkeit, welche sich in ihren Wünschen vollkommen identifiziert mit dem Anspruch der Idee selbst. Darum ist der Zentralbegriff alles geistigen inneren Handelns derjenige der übersubjektiven *Autorität*, der das Individuum Achtung, Verehrung, Gehorsam *schuldet*. Sinn aller inneren Handlung ist darnach die maximale Entsubjektivierung, d. h. die möglichst vollkommene Unterordnung oder vielmehr Einordnung der eigenen Interessen in den absoluten Anspruch der Idee.

Dieser *Selbsterziehung* zum vollkommenen Gehorsam gegen den geistigen Anspruch hat nun jede innere Handlung, in allen ihren Phasen, zu dienen. Das Individuum *soll* gegen sein jeweiliges (inneres oder äußeres) Verhalten Stellung nehmen, und zwar vom normativen Standpunkt aus. Es soll, gefühlsmäßig zunächst, gegen jede subjektive Extravaganz reagieren: das „Gewissen", vielmehr seine Aktivierung, wird zur Pflicht. Es soll sich selber unter geistigen Gesichtspunkten erleben, erfühlen. Und sofern dann gerade die Wissensphase am ehesten Gelegenheit gibt, das immer nur relativ geistige Primärverhalten zu korrigieren, soll es seiner selbst bewußt werden, es soll sich wissend *prüfen* und beurteilen (Gewissen im bewußten Sinn). Und endlich soll selbstverständlich über diese

Digitized by Google

Selbstprüfung hinaus jene Anstrengung der inneren Tat einsetzen, welche die Korrektur oder „Umbiegung" des inszenierten Verhaltens zu größerer Geistigkeit zum Ziele hat. So verlangt das geistige Ideal ständige Erziehungsarbeit des Individuums an sich selbst, ständige *Vergeistigung*.

Diese vergeistigende Anstrengung soll sich auf alle Arten und alle Phasen irgendeines Eigenverhaltens, wie es gerade dem inneren Handeln vorliegt, erstrecken. Wir betrachten kurz, was sie gegenüber den einzelnen Phasen eines als Einzelhandlung gedachten Primärverhaltens bedeutet. Dabei ist selbstverständlich, daß die geistige Selbstbearbeitung erst dort eintreten kann, wo die Primärhandlung die Phase des Gefühls, also der zentralen Reaktion, erreicht hat; denn erst dort hat ja das Individuum als solches, unter zentraler Führung, Stellung zum Objekt genommen. Die geistige Selbstbearbeitung wird also als Gefühlsrevision, Gefühls„reinigung" einsetzen. Sie steht unter dem Gebot: Du sollst irgend einem Objekt gegenüber nicht *subjektiv* fühlen (reagieren), sondern so, als ob du sozusagen kein individuelles Subjekt wärest. Nicht Triebe dürfen die Gefühlseinstellung bestimmen, nicht „Leidenschaften", weder Egoismus noch Veränderungssucht. Das Gefühl schon soll „objektiv" sein. Und wenn dann der Inhalt des Objektgefühls die Wissensform annimmt, wenn Objekturteil, Objektwertung, Zielsetzung eintritt, so sollen alle diese neuen Reaktionsphasen einem maximal reinen (geistigen) Gefühl entsprechen.

Das Objekt soll darnach nicht so „gesehen" werden, wie es durch die Brille unserer Subjektivität erscheint, sondern so, wie es „objektiv" *ist*. So soll es dann auch *bewertet* werden, nicht im Verhältnis zu unseren triebbestimmten Wünschen, sondern so, daß ausschließlich das geistige Ideal den Maßstab der Wertung abgibt, — gleichgültig ob das Objekt ich selbst oder ein fremdes sei. Endlich soll die Zielsetzung solcher Wertung entsprechen: alle Ziele, die wir am (eigenen oder fremden) Objekt zu realisieren unternehmen, sollen Ziele sein, die in der reinen Idealität des Objekts begriffen sind. Einziges Ziel der Handlung soll die Idealität des Objektes sein; das Ziel, das unsere Subjektivität, unsere Triebhaftigkeit, am Objekt realisiert zu sehen wünschte, darf keine Rolle spielen.

Was speziell die Vergeistigung des eigenen *Urteils* gegenüber irgendeinem Objekt betrifft (s. oben), so sieht man, daß sie *Reflexion* auf unser primäres (relativ ungeistiges) Urteil verlangt, eine Reflexion aber, welche durchaus unter objektivem Gesichtspunkt steht und deren Ziel es ist, das Objekt völlig so zu nehmen, wie es

Digitized by Google

ist, unter Ueberwindung subjektiver (triebhafter) Einstellungen zu ihm. Man sieht, daß wir damit das Ideal des *Erkennens* (im Sinne des Feststellens wie des Wertens) charakterisieren. Erkennen ist „Gerechtwerden" gegen das Objekt im Urteil, Gerechtwerden in dem Sinne, daß das Urteil nicht im Namen subjektiver Triebeinstellung, sondern ausschließlich vom Standpunkte der geistigen Norm, der „Zentralität", aus erfolgt.

So besteht das geistige Ideal des inneren Handelns, wenn man dieses Handeln in seiner Anwendung auf die Phasen des Primärverhaltens betrachtet, in der Selbsterziehung des Individuums zur Objektivität des Fühlens, des Urteilens, des Wertens, des Tuns, — genauer: in der *Erzogenheit* nach allen diesen Gesichtspunkten. Diese Erzogenheit ist nichts anderes als die Auswirkung der geistigen Grundeinstellung, des Gehorsams gegenüber der autoritativ erlebten Norm, in allen Phasen des wirklichen Verhaltens.

Von diesem Ideal des inneren Handelns aus bestimmt sich nun aber auch dasjenige alles Verhaltens gegen *äußere* Objekte. Denn im Ideal des inneren Verhaltens ist zwar zunächst gesagt, wie das Individuum sich gegen sich selbst zu verhalten habe; dies Verhalten gegen sich selbst hat aber ein Ziel (die eigene Vergeistigung), welches wiederum ein eigenes Verhalten bedeutet, nämlich das ideale Verhalten in *irgend*einem Handeln und also gegen irgendein Objekt. Das vom geistigen Gesichtspunkt aus *richtige* Verhalten gegen mich selbst bezweckt eine *Beschaffenheit* meiner selbst, welche ihrerseits wiederum in richtigem *Verhalten* sich aktiviert, und zwar im richtigen *weiteren* Verhalten gegen mich selbst wie auch im richtigen Verhalten gegen *andere* (äußere) Objekte. Das geistige Ideal des inneren Handelns schließt dasjenige des äußeren Handelns ein.

So wissen wir bereits, daß eine *äußere* Handlung insofern richtig ist (immer vom geistigen Gesichtspunkt aus), als sie dem Objekt „gerecht" wird, im Sinne der Ausschaltung subjektiver Triebansprüche bei seiner „Behandlung". Das äußere Objekt soll „leidenschaftslos" (ohne mehr als minimale Triebpräponderanz) erfühlt, festgestellt, bewertet, bearbeitet werden, — falls eine Bearbeitung sich im geistigen Interesse als notwendig erweist. Alles zusammengenommen: das *Interesse* am fremden Objekt soll nicht das Triebinteresse meiner Subjektivität sein, sondern das *geistige* Interesse, wie es von der Idee der Geistigkeit, der Idee des reinen Seins, bestimmt wird.

Gerade diese Formulierung führt uns nun aber weiter. Was kann

Digitized by Google

die geistige Idee in Anwendung auf ein *fremdes* Objekt, was kann geistiges Interesse an *ihm* bedeuten? Bisher haben wir die fordernde Idee nur als Anspruch an das als Handlungssubjekt gedachte Individuum selbst kennen gelernt: als Anspruch der Entsubjektivierung, der maximalen Triebausgeglichenheit, zuletzt als Anspruch des Seins, wie er im universalen (nie im individuellen) Leben vollkommen realisiert ist. Wir wissen also bisher nur, wie kraft der geistigen Richtung das Individuum selbst sein soll, genauer: was es als sein eigenes Ideal und dahinter als seine eigene Idee *empfindet*. Es ist aber, so scheint es wenigstens, darin nicht gesagt, wie irgendein *fremdes* Objekt seinerseits sein soll. So daß in der geistigen Idee wohl ein als absolut geltend erlebter Maßstab für das eigene Verhalten des geistbestimmten Individuums gegeben scheint, nicht aber ein Maßstab für die Beschaffenheit des Objekts, nach welchem sich das Subjekt in der äußeren Handlung richten könnte.

Allein eine kurze Ueberlegung zeigt, daß die geistige Idee, wie das Subjekt sie als *seine* Norm empfindet, zugleich die Idee des äußeren Objekts nicht nur enthält, sondern ist. Das geistige Individuum erlebt in seiner Richtung von der triebbestimmten Subjektivität weg zum „triebfreien" Sein hin das Sein schlechthin als absoluten Wert. Dies Sein schlechthin kann aber nicht als *mein* Sein gemeint sein; denn „ich" als besonderes bin ja darin gerade aufgehoben. Es ist das (nicht mehr subjektive) Sein überhaupt, welches das *Prinzip* aller Geistigkeit bildet. Sein negatives oder kontradiktorisches Gegenstück ist das Nichtsein schlechthin, repräsentiert in der Realität durch die (immer so oder so vorwaltende) Triebhaftigkeit. Geistigkeit ist also immer Ablehnung der Subjektivität überhaupt, der Triebhaftigkeit (im Prinzip) überhaupt und Anerkennung des Seins als Richtpunkt und Norm überhaupt. Wo immer Vorwalten eines Triebes sich zeigt, ist das geistige Prinzip nicht erfüllt; es soll aber erfüllt werden.

Wenn so Sein überhaupt und damit Freiheit von Subjektivität der maßgebende Gesichtspunkt *meines* Verhaltens oder *meiner* Beschaffenheit ist, so ist klar, daß ich auch fremdes Objekt unter keinem anderen absolut geltenden Gesichtspunkt beurteilen kann (immer: innerhalb meiner geistigen Bestimmtheit) als unter diesem. Ich kenne ja keinen anderen absoluten Maßstab der Beschaffenheit als diesen; er allein enthält für mich objektiven Anspruch, Notwendigkeit in einem nichtsubjektiven Sinn. Nichts ist notwendig als das Sein. Wenn es also für fremdes Objekt eine Notwendigkeit der Beschaffenheit geben soll, so kann sie (vom geistbestimmten Indivi-

Digitized by Google

duum aus gedacht) keine andere sein als diese. Nun *soll* ich aber geradezu, wenn ich einem Anderen gegenüberstehe, diesem Anderen eben so gegenüberstehen, daß das Prinzip meiner Stellungnahme die Idee ist und nicht meine Subjektivität. Das heißt: ich soll auch dem Anderen gegenüber den absoluten Maßstab der Beschaffenheit anlegen und keinen anderen. Die Beurteilung des Anderen unter dem Gesichtspunkt des reinen Seins (bescheidener: der maximalen Entsubjektivierung) ist für mich nicht nur die einzige *Möglichkeit* nichtsubjektiver Beurteilung, sondern sie ist geradezu meine Pflicht, wenn anders ich „meinem" Geiste (der für mich verpflichtend empfundenen Idee) dienen will. Die geistige Idee ist ihrem Wesen nach nicht nur Idee *meiner* Beschaffenheit, sondern Idee *aller* Beschaffenheit.

So ist das geistige Interesse am fremden Objekte seiner Idee nach das Interesse am reinen Sein (an der Entsubjektivierung) *dieses Objekts*. Und dies Interesse aktiviert sich im Gefühl, im Urteil, in der „Behandlung". So kann nun, im Hinblick auf das Verhältnis zum fremden Objekt, die geistbestimmte *äußere* Handlung definiert werden als diejenige, welche auf Realisierung der geistigen Idee in der Beschaffenheit des *Objekts* ausgeht. Und man sieht, daß diese Definition sich nur der Form, nicht dem Sinne nach, von der subjektbezogenen früheren Definition unterscheidet, wornach geistiges Handeln dasjenige war, welches Realisierung der geistigen Idee des *Subjekts* bedeutete. Indem das Subjekt die Vergeistigung des Objekts realisiert, realisiert es zugleich seine eigene Geistigkeit, und umgekehrt: der „eigenen" Idee im *äußeren* Handeln gerecht werden, heißt nichts anderes als der Idee des Objektes dienen. Denn die Idee ist die des Seins überhaupt, gilt absolut und gilt daher für alle Subjektivität.

Daraus folgt, daß, wenn die äußere Handlung geistig sein soll, das Objekt stets nur darnach beurteilt und behandelt werden darf, ob es selber in seiner Beschaffenheit und daher in seinem Verhalten mehr oder weniger geistig bestimmt sei. Geistiges Fremdurteil kann *negativ* nur sein, sofern das Objekt subjektiv ist, d. h. sofern in seinem Verhalten ungebändigte Triebhaftigkeit herrscht; es ist positiv, sofern das Objekt selbst vergeistigt ist. Es kommt also in der geistbestimmten äußeren Handlung nicht darauf an, ob das Objekt „mir" (meinen subjektiven Wünschen) entgegenkomme oder nicht; es kommt aber alles darauf an, ob es der Idee, als „seiner" Idee, gerecht werde oder nicht. Mein, des geistigen Subjekts, „Gegner" ist das Objekt nie wegen allfälliger Gefährdung meiner sub-

Digitized by Google

jektiven Wunschziele, sondern stets nur wegen allfälliger Ungeistigkeit. Was ich an ihm „ablehne", ist ausschließlich das Prinzip des Nichtseins, wie es in seiner ungebändigten Triebhaftigkeit zum Ausdruck kommt. Eben deshalb lehne ich im Grunde nicht das Individuum ab, sondern seine *Richtung*. Als Individuum, als Gegenüber *meiner* Individualität, spielt es für meine Geistigkeit überhaupt keine Rolle, weil ja „ich" selber als Einzelnes und Besonderes (Besonderheit ist nur in der Subjektivität) keine Rolle spiele. Für den Geist gibt es nicht Ich und Du, sondern nur Idee und ideeverpflichtete Wirklichkeit, sei sie durch mich oder durch ein anderes Individuum repräsentiert. Eben darum kann geistiges Verhalten auch nie den subjektiven *Wünschen* des Andern „gerecht werden" wollen, sondern nur seiner Geistigkeit.

Die geistige Beurteilung und Bearbeitung des Objekts richtet sich, immer der Idee nach, nicht nach dem Triebverhältnis oder subjektiven Verhältnis des Anderen zu mir. Seine Selbstbehauptung kann mich nicht zu eigener Selbstbehauptung noch zur Bekämpfung anregen, ebensowenig lasse ich mich durch sein erotisches Entgegenkommen oder seine Ablehnung erotischer Annäherung bestimmen. Das Andere ist für mich nichts als Objekt absoluter Seinsforderung. „Neigung" hat im Verkehr mit ihm nichts zu bedeuten. Geistigkeit kennt ihrer Idee nach weder Liebe noch Haß; sie kümmert sich um den Anderen trotzdem, aber nicht ihm zuliebe oder ihm zuleide, sondern ausschließlich „der Idee zuliebe". Sie „sorgt" für den Anderen, d. h. für seine Vergeistigung, aber nicht aus subjektiver Anteilnahme am Andern als einem Individuum, einem Du.

Alles das entspricht der Richtung, welche alles geistige Verhalten verfolgt: nicht Subjektivität, also nicht Ich und Du, zuletzt überhaupt nicht „Leben" (da ja Leben nur als individuiertes und also im Gegensatz der Individuen und in der Subjektivität möglich ist), sondern Sein schlechthin. Nun wissen wir aber bereits, daß dieses ideelle Ziel von keinem Individuum auch nur jemals in Wirklichkeit *gewollt* werden kann; kein Interessenideal kann der Idee entsprechen. Alle faktischen Ideale der Geistigkeit liegen daher zwar auf dem Wege zur Idee, bedeuten aber Abschwächungen davon. So kann das Verhältnis zum anderen für kein geistiges Individuum jemals das des völligen Ausgetilgtseins der Subjektivität oder des Individualcharakters sein. Sondern es wird immer ein Triebverhältnis, also ein subjektives Verhältnis sein, doch so, daß in aller Subjektivität die (beiderseitige) Vergeistigung gesucht wird und daß das Andere infolgedessen zwar nicht ohne Abneigung und ohne Zuneigung, auch

Digitized by Google

nicht ohne die der relativen Selbstbehauptung entsprechende Subjektivität beurteilt wird, aber doch so, daß diese Subjektivität des Interesses hinter dem Vergeistigungsinteresse verhältnismäßig zurücktritt. Wir werden also, als geistig Interessierte, den Andern wie uns selbst *wesentlich* als Objekte des geistigen Anspruchs betrachten und behandeln und werden insofern den Anderen nicht lieben noch ihn als Mittel für persönliche Zwecke betrachten. Aber wir werden daneben unsere Zu- und Abneigungen und unsere egoistischen Einstellungen zu ihm trotzdem haben.

Versuchen wir nun, uns klarzumachen, welches Ideal dem geistbestimmten Individuum in seinem *Gesamtverhältnis* zur „Außenwelt" vorschwebt. Der *Idee* nach will Geist, wie wir wissen, die Aufhebung aller Subjektivität. Das würde aber zugleich die Aufhebung des Unterschiedes zwischen jedem Subjekt und seiner Außenwelt bedeuten, zuletzt die Aufhebung des individuierten Lebens und damit der Wirklichkeit überhaupt. Diese Seinsidee nun kann niemals *Ideal* werden, wie wir wissen. Auch maximal geistiges Ideal kann nur ein *lebensmögliches* Verhältnis sein, d. h. ein Verhältnis, in welchem die Subjektivität und also die Individuation nicht aufgehoben ist. Wie muß aber dieses Verhältnis beschaffen sein, wenn es wenigstens *maximal* die Idee zum Ausdruck bringen soll? Für das Verhältnis zum *einzelnen* Objekt kennen wir die Antwort: maximales Zurücktreten aller subjektiven Ansprüche hinter die Achtung und die geistige Fürsorge. Wir wissen auch, daß das Ziel dieser Fürsorge kein anderes ist als das Ziel der inneren Arbeit des Individuums an sich selbst: Vergeistigtsein. Die Idee beherrscht mein Verhalten im Sinne des Maßstabes für mich, wie sie Maßstab für die Beurteilung und Behandlung des Anderen ist. Unter der Idee sind *Ich und Du prinzipiell Eines*, geeint nicht nur negativ wegen der prinzipiellen Ueberwindung der Subjektivität, sondern auch positiv dadurch, daß die Arbeit an mir und die Arbeit am Andern demselben Ziele zustreben. Meine Vergeistigung bedeutet — immer im Hinblick auf äußeres Handeln — zugleich Vergeistigung des Andern, und umgekehrt: im *geistigen Verkehr* arbeiten wir zusammen, als Individuen zwar, aber am überindividuellen Ziel. Dies geistige Zusammenarbeiten muß jedenfalls das *Ideal* des Verhältnisses von Ich und Du sein. Denn ich will Vergeistigung des Anderen; der vergeistigte Andere wollte aber notwendig sowohl seine wie meine Geistigkeit, ja Sieg des Geistes überhaupt. So schwebt dem nach außen hin geistig Interessierten als maximales Ideal die geistige Zusammenarbeit des Anderen mit ihm selber vor: das ist die einzige Art des (notwendig immer individuellen) Lebens,

Digitized by Google

in welcher alle Subjektivität *prinzipiell* negiert ist. Darum hat für meine Geistigkeit das Ich wie das Du nur insofern Existenzrecht, als wir beide im Verkehr gemeinsam der Idee dienen. *Geistige Gemeinschaft* ist die Losung aller geistbestimmten Auseinandersetzung mit dem Fremden, ist das für Einzelwesen maximale Ideal des Verkehrs.

Und darnach bestimmt sich das Gesamtverhältnis zur Außenwelt, wie es maximal geistiges Ideal ist. Das ideale „Weltbild" der Geistigkeit ist die geistige Gemeinschaft der Einzelwesen untereinander. Das einzelne Subjekt des geistigen Interesses sieht sich darin als Mitarbeiter mit allen andern zusammen an der Verwirklichung der geistigen Idee. — Dieses geistige Weltideal darf nicht verwechselt werden mit dem Weltbild, wie wir es als tatsächliches kennen. Dieses tatsächliche Weltbild zeigt zwar auch ein „Zusammenwirken", und zwar ein vollkommen „harmonisches", alles Einzelnen in der Realität. Aber ein Zusammenwirken im Sinne des universalen *Lebens*, nicht der Geistigkeit oder des Seins als solchen. In jenem Leben ist die Subjektivität des Einzelnen notwendig, im Ideal der Geistigkeit ist sie das zu Ueberwindende. Die Exzentrizität der Triebe ist auch dort, im Gesamtleben, „gebändigt", aber sie ist im *Einzelnen* nur relativ gebändigt, und Ungeistigkeit hat darin geradeso Platz wie Geistigkeit. Das *geistige* Weltideal aber will *nur* Geistigkeit, also prinzipielle und „ewige" Abkehr von *jeder*, gerade auch von der individuellen, Exzentrizität. Es ist das „Ideal der Mitte" für alles *Einzelne*, während das Leben selbst, als universales, allerdings auch die Mitte zwischen den Extremen des Nichtseins bedeutet, aber nicht für die Individuen, sondern nur für das Ganze. Weil im Leben die Subjektivität des Einzelnen nicht nur „toleriert", sondern *gewollt* ist, besteht ein Gegensatz zwischen bloßem Leben oder bloßer Wirklichkeit und geistigem Weltideal.

Wir wissen aber, daß das in Wirklichkeit *mögliche Ideal* nie die Idee selbst darstellt, sondern ein nach der Subjektivität und also dem Leben hin abgeschwächtes Bild davon. Das maximal mögliche Ideal ist zwar seiner Richtung nach immer noch „lebensfeindlich", es ist aber seiner Tatsächlichkeit nach nie vollkommen lebensfremd. Es ist immer noch ein *Lebens*-Ideal, ein Ideal, in welchem die Subjektivität nicht völlig aufgehoben ist. Eben jenes Ideal der gemeinsamen Arbeit der *Individuen* an der Ueberwindung der Subjektivität, des gemeinsamen „Zuges zur Mitte". Also nicht, wie im Leben, Zusammenwirken schlechthin, sondern *geistiges* Zusammenwirken. Man sieht, daß sich dieses Ideal noch mit der Tatsächlichkeit des Lebens verträgt. Denn geistiges Zusammenwirken von Individuen ist *eine*

Digitized by Google

Art des im Leben notwendigen Zusammenwirkens der Individuen überhaupt, ist also im Leben prinzipiell *möglich*.

Versucht man sich vorzustellen, wohin dieses geistige Zusammenwirken, seine Tatsächlichkeit vorausgesetzt, zuletzt führen müßte, so muß man sich zuerst gegenwärtig halten, daß (wie wir von Anfang an hervorgehoben haben) die *Aufhebung* der Subjektivität und also der Exzentrizität im Leben nicht möglich ist. Letzte, extreme Möglichkeit der Realisation geistigen Interesses und also auch geistiger Gemeinschaftsarbeit ist die *annähernde* Aufhebung. Die Individuation muß bestehen bleiben, das Ziel der Vergeistigung liegt außerhalb der Wirklichkeit (ist daher auch nicht vorstellbar). Es läßt sich aber ein Weltzustand denken, welcher das *Minimum* der Exzentrizität der Individuen darstellt, und dieser Zustand bildet die letzte Möglichkeit der Realisation der geistigen Idee. Er ist charakterisiert durch die denkbar geringste „Verschiedenheit" der Individuen; wir wissen, daß Verschiedenheit gleich Richtungs-(Interessen-)Verschiedenheit ist, und daß die Richtung bestimmt ist durch das Verhältnis der Grundtriebe. Die Individuen dieses Zustandes unterschieden sich minimal nach ihrer individuellen Richtung, also nach der Triebpräponderanz. Sie alle wären relativ „ausgeglichen" in sich selbst (nach dem Vorwalten dieses oder jenes Triebes) und eben darum auch im Verhältnis zueinander. Das hieße zugleich, daß alle Individualrichtungen sich „in der Nähe" der Universalrichtung, also des absoluten Gleichgewichts, hielten. Die Individuen kreisten in kleinstmöglichen Abständen um die Mitte des Systems. Ihre relative Gegensätzlichkeit untereinander wäre, wie die interne Gegensätzlichkeit in jedem von ihnen, so weit aufgehoben, daß gerade noch Leben möglich wäre. Es ist der maximal „reibungslose" Weltzustand, den wir schildern, — „Reibung" verstanden vom Standpunkt der Individuen aus. Also der — unter geistigem Gesichtspunkt — „beste" Weltzustand. Dahin tendiert alles geistige Interesse und alle geistige Gemeinschaft.

Es ist, wohlgemerkt, *nicht* der Zustand des maximalen *„Glückes"*. Glück ist, wenigstens so wie der Ausdruck zumeist gebraucht wird, ein Triebbegriff und bedeutet im Maximum restlose Befriedigung ausgesprochener Triebinteressen. In jenem Zustand aber gäbe es einmal keine ausgesprochenen Triebinteressen und also notwendigerweise auch keine intensiven Befriedigungen. Freilich auch keine intensiven Nichtbefriedigungen oder Enttäuschungen, so daß wenigstens *negativ* so etwas wie Glück, aber nur als Mangel an Unglück, vorhanden wäre. Wichtiger ist aber, daß in jenem Zustand Glück

Digitized by Google

wie Unglück für das Individuum sozusagen überhaupt keine Rolle spielten. Das Glücks-*Streben* wäre ja bis auf ein Minimum eliminiert, und damit wäre die ganze Alternative „Glück-Unglück" quasi bedeutungslos. „Glücklich" wäre der Zustand nur, sofern man unter Glück *geistige* „Befriedigung" versteht, d. h. Erfüllung des geistigen Anspruchs. „Seligkeit" in der völligen Unterordnung, ja Ueberwindung der Subjektivität und ihrer Ansprüche. Wir kennen *dieses* Glück als Resultat erfolgreicher geistiger Anstrengung. Aber man sieht leicht, daß in jenem Idealzustand ein solcher „Erfolg" in gewissem Sinne, wenigstens als endgültiger, ausgeschlossen ist. Wenn das lebensmögliche Maximum der Vergeistigung erreicht ist, dann ist neue Vergeistigung nur um den Preis vorausgehender relativer Entgeistigung möglich. Diese wird ja nun, solange Leben ist, immer wieder stattfinden, und daher ist auch immer wieder die Seligkeit geistiger Ueberwindung möglich. Aber man darf nie vergessen, daß auch bei maximal möglicher Vergeistigung immer eine *Spannung* zwischen dem erreichten Zustand und der Idee selbst besteht: auch die maximalüberwundene Subjektivität ist noch Subjektivität und erfüllt daher nicht restlos den geistigen Anspruch.

Doch kehren wir, von dieser Frage des Glücks absehend, zum „Idealzustand" selber zurück. Er ist der Zustand der maximalen *Harmonie* im Einzelwesen und zwischen den Einzelwesen. Auch das Leben in seiner universalen Gesamtheit ist, und zwar immer, in gewissem Sinne harmonisch, weil es die „Einheit" alles Einzelnen im Ganzen darstellt. Aber es ist die Harmonie der Disharmonie, und der Ort der Disharmonie ist das Einzelne und sein Verhältnis zum Andern. So daß für das Individuum die (relative) Disharmonie bleibt. Im geistigen Idealzustand dagegen — der im Leben natürlich nicht ein absoluter *End*-Zustand sein, sondern immer nur als veränderlicher, wenn auch in mäßigen Grenzen sich verändernder, gedacht werden kann — wäre die Harmonie von der Art, daß das einzelne Individuum maximal daran Anteil hätte. Sie wäre „subjektive Harmonie", also subjektiv geschaffene und erlebte Einheit des Mannigfaltigen. Im Leben überhaupt, in allem Leben, ist Harmonie tatsächlich, wenn man das Ganze betrachtet. Im Idealzustand ist sie *auch* tatsächlich (da er Leben bedeutet), aber darüber hinaus auch noch individuell „empfunden". Sie ist (vom Einzelnen) erlebte und gelebte Einheit.

Aus der Hinneigung aller Geistigkeit, in jedem Weltzustand, zu diesem Zustand *individuell* realisierter und individuell erlebter Harmonie erklärt sich neuerdings jene für geistige Individuen charakteristische „Liebe" zu verhältnismäßig stark harmonischen Einzelge-

Digitized by Google

bilden. Sie ist Eins mit der früher erwähnten geistigen „Sympathie" zu aller in Wirklichkeit anzutreffenden (wiewohl immer noch relativen) Einheitlichkeit oder Ganzheit. Das von geistiger Sehnsucht erfüllte Individuum schaut durch harmonische (in sich einheitliche, geformte) Gebilde hindurch den Zustand seiner Sehnsucht. Sie werden ihm zu *Symbolen* der Einheit oder Harmonie schlechthin. In ihnen *verehrt* es die Harmonie selbst. — Wir wissen auch bereits, wie sich diese geistige Verehrung mit dem Eros verbinden kann, und wie dieser die Vorbedingung für sie bildet, ohne mit ihr identisch zu sein.

Geistig ist ein Verhalten, wenn es seiner Absicht nach auf Vergeistigung (Entsubjektivierung) seines Objekts gerichtet ist, gleichgültig ob dieses Objekt das Ich selbst oder ein fremdes sei. Zuletzt tendiert alles geistige Verhalten, wegen der Untrennbarkeit eigener und fremder Vergeistigung, auf den soeben charakterisierten idealen Zustand der gesamten Wirklichkeit. Und wegen dieser Tendenz gerade ist es geistig. Es ist wichtig nie zu vergessen, daß alles wirkliche Verhalten, auch das geistige, stets in dem Sinn ein Triebverhalten ist, daß in seinem Interesse einer oder der andere der Grundtriebe relativ überwiegt. Trotz dieser Triebbestimmtheit *kann* das Verhalten geistig sein; es kommt nicht auf die Struktur des Interesses als solchen an, sondern auf sein Verhältnis zu anderen möglichen Interessen des Individuums, also auf die Richtung zum Sein oder zum Nichtsein hin. Im ungeistigen Verhalten *dient* das triebbestimmte Interesse der Exzentrizität, der Hemmungslosigkeit, im geistigen Verhalten dient das ebenfalls triebbestimmte Interesse dem Ideal des Geistes, eben der Vergeistigung der Realität. Das ist der Unterschied. In diesem Dienste kann es nötig sein, daß das momentane Verhalten sogar *stark* selbstbehauptend oder stark erotisch bestimmt ist. So kann es nötig sein, im Dienste der geistigen Gestaltung der Außenwelt die eigene (geistige) Absicht mit großer Energie gegen die Widerstände des Objekts zu verfolgen, also starke Selbstbehauptungsenergie aufzuwenden. Die Handlung ist dann ausgesprochen triebbestimmt, aber sie ist deshalb nicht ungeistig, sofern eben die Durchsetzungsenergie im Dienste der Vergeistigung steht.

Umgekehrt ist ein Verhalten *nicht* schon deshalb geistig zu nennen, weil in ihm etwa keiner der beiden antagonistischen Triebe wesentlich vorherrscht, weil also sein Interesse mehr oder weniger ausgeglichen ist. Geist ist nicht Ausgeglichenheit, sondern Hinwendung zur (und zwar zuletzt zur universalen) Ausgeglichenheit. Ein stark ausgeglichenes Verhalten ist ungeistig, wenn es nicht der Vergeistigung

Digitized by Google

der Welt, sondern zuletzt einem Triebideal dient, z. B. dem Ruhebedürfnis oder dem Ehrgeiz („kluge Zurückhaltung"). Geistig ist es nur dann, wenn es seinerseits im Dienste des geistigen Ideals steht. An und für sich aber ist es nur „gehemmt", und das will noch nichts besagen über Geistigkeit und Ungeistigkeit. Jedenfalls ist Gehemmtheit als solche nicht Geistigkeit. Es ist möglich, daß die Gehemmtheit (Ausgeglichenheit) einer individuellen Verhaltensweise (Verhaltensgewohnheit) auf frühere Selbstvergeistigungsanstrengungen zurückgeht, vielleicht auf Anstrengungen von Generationen. Trotzdem ist sie, auch als „Resultat" echt geistiger Anstrengungen, selber *nicht* geistig, wenn dem Individuum seinerseits nun der geistige Impuls fehlt. Geistigkeit ist niemals „Besitz", sondern Anstrengung. Besitz kann sie nur in dem Sinne sein, daß die ganze konstitutionelle oder erworbene Art des Individuums auf Vergeistigung der Realität drängt, nicht aber in dem Sinn, daß das Individuum kraft seiner Eigenart gehemmt ist. Die geistige *Persönlichkeit* ist nicht identisch mit der „gemessenen", ausgeglichenen, gehemmten Persönlichkeit; geistige Persönlichkeit bedeutet Eingestelltsein des ganzen Individuums auf Vergeistigung der Realität, auf den Dienst an der Idee, und damit verträgt sich die Unausgeglichenheit, also die gelegentlich starke Triebpräponderanz der einzelnen Interessen, sehr wohl, und zwar nach Selbstbehauptung wie nach Veränderungsbedürfnis oder speziell erotischem Bedürfnis.

So darf man nicht solche kräftige Triebbestimmtheit der einzelnen Interessen etwa als Zeichen der Ungeistigkeit, der „getrübten" Geistigkeit, betrachten. Wirkliche Trübung liegt nur dort vor, wo das *Ideal* des Verhaltens sich nicht mit dem Ideal der Geistigkeit deckt. Das Verhalten ist um so reiner geistig, je mehr in seinem Ideal nur der Anspruch der Idee herrscht und je mehr die Exzentrizitätsansprüche des Individuums, seine subjektiven Wünsche, darin zurücktreten. Das gilt auch für jenen Fall, da die erotische Zuneigung zu einem äußeren Objekt die *geistige* Hinwendung auf eben dieses Objekt begünstigt: auch hier ist das Verhalten gegen dieses Objekt, das zugleich Liebesobjekt ist, um so reiner geistig, als nun, nachdem der Eros seinen hermeneutischen Dienst getan, im *Ideal* des Verkehrs mit dem Objekt dieser selbe Eros maximal zurücktritt und der Vergeistigung allein das Feld überläßt.

Aber abgesehen von solchen Einzelfällen äußeren Verhaltens kann man allgemein sagen, daß die Geistigkeit eines Verhaltens (seine relative Ungeistigkeit zugleich) sich nach der Reinheit des Ideals bemißt. Sobald im Ideal noch Wünsche der Subjektivität investiert

Digitized by Google

sind, ist das Verhalten insofern *getrübt* — vom geistigen Standpunkt aus —, wie immer das Einzelinteresse, das dem Ideal dient, gebaut sein, ob es mehr oder weniger ausgeglichen sein möge. — Darnach gibt es prinzipiell zwei Trübungsmöglichkeiten. Entweder ist das Ideal nicht das *maximale* Ideal der Geistigkeit, sondern das Individuum verfolgt ein letztes Ziel, das diesseits des geistigen Weltzustandes liegt, — oder das Ideal stellt einen *Kompromiß* zweier Ideale, nämlich des geistigen und eines ungeistigen, dar. Beide Möglichkeiten sind allerdings nicht scharf zu trennen. Beiden gemeinsam ist die Tatsache, daß der geistigen Richtung eine ungeistige Richtung entgegenwirkt. Doch kann man darin die beiden angedeuteten Fälle relativ auseinanderhalten.

Der erste Fall ist der sozusagen normale. Das Individuum verfolgt zwar das geistige Ziel *mehr* als das ungeistige, es ist also geistig eingestellt. (Ueberwöge die Ungeistigkeit in der Gesamtrichtung, so hätte die bloße Trübung der Geistigkeit in die ausgesprochene Ungeistigkeit umgeschlagen.) Allein die Parteinahme für die in der Triebpräponderanz sich manifestierende Richtung zum Nichtsein (Exzentrizität) ist eben doch *auch* da und *lähmt* die geistige Anstrengung relativ. So kommt es, daß zwar ein geistig bestimmtes Ideal sich bildet, aber es ist vom *maximalen* Ideal und damit von der Idee mehr oder weniger weit entfernt. So tendiert das Individuum wohl auf eigene Vergeistigung im innern, auf Harmonie mit dem Anderen im äußeren Verhalten; allein beides ist nicht so radikal und „ernst" gewollt, daß darin die Idee maximal zum Ausdruck käme. .Es, das Individuum, „sieht" nicht weiter als (um beim äußeren Verhalten zu bleiben) etwa bis zu einer (relativen) Harmonie mit gewissen nächstliegenden Kreisen der Außenwelt (Familie, Gesellschaft, Volk), — oder im inneren Verhalten nicht weiter als bis zu einer wohltemperierten Objektivität etwa im Urteil oder im Tun (Handeln im engeren Sinn). — Wir nennen diesen Fall der „gemäßigten" Geistigkeit, bei dem immer die Subjektivität noch relativ auf ihre Rechnung kommt, den Normalfall der Trübung, weil tatsächlich, wie wir schon wissen, kein Individuum über diese relative Geistigkeit in seinen *faktischen* Idealsetzungen hinauskommt. Wir schweben alle zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit; alle real anzutreffende Geistigkeit ist „mäßig", ist verhältnismäßig lahm. Und das ist nicht anders möglich, weil wir aus der Subjektivität, solange wir Individuen sind, nie hinauskommen, und weil ja diese Subjektivität in den *wirklichen* Zielsetzungen, also in den für das Verhalten realisierbaren Idealbildungen, immer mitspricht.

Digitized by Google

Der zweite Fall der Trübung hebt sich davon in gewisser Weise ab, und wenn auch er im menschlichen Verhalten vielleicht überall mehr oder weniger realisiert ist, so liegt er doch nicht so sehr wie der erste in der für uns notwendigen subjektiven Gebundenheit begründet. Es ist der Fall des Kompromisses *zweier* Ideale mit Bezug *auf dasselbe Objekt*, also der Verschmelzung zweier Interessenrichtungen zu einer Verhaltensweise gegen dies Objekt. Es sind dabei eine schier unübersehbare Menge von Einzelmöglichkeiten gegeben. Wir können (um nicht zu sehr in die spezielle Psychologie zu geraten) nicht alle Arten aufzählen; einige typische Spezialfälle mögen zur Illustration der allgemeinen Möglichkeit genügen.

Einen Fall haben wir bereits kennen gelernt, wo von der Verbindung erotischen und geistigen Interesses am gleichen Objekt die Rede war. Wenigstens bietet dieser Fall die *Möglichkeit* der Trübung im Sinne des Kompromisses. Er ist da, sobald das Subjekt in seinem Verhalten gegen das Objekt nicht *ausschließlich* (abgesehen von der „normalen" Restriktion, von der wir oben sprachen) das geistige Ziel (die gegenseitige Vergeistigung) verfolgt, sondern *daneben* noch zu seiner erotischen Befriedigung zu kommen wünscht. Der Eros tritt dann, nachdem er das Subjekt auf das Objekt hingelenkt und der möglichen geistigen Arbeit an ihm den Weg gezeigt hat, nicht zurück, sondern geht mit dem erwachten geistigen Interesse einen trübenden Kompromiß ein. Prinzipiell gleichgültig ist es dabei, ob der Eros die Form der Freundschaft oder der Geschlechterliebe oder der Homosexualität oder der Sozialität oder endlich die mystische Form trage. Nur ist wohl, gemäß der Erfahrung, zu bemerken, daß gerade die sexuellen und sexuell-perversen Formen sich am stärksten zu behaupten und daher am ehesten in solchen Kompromissen vorhanden zu sein pflegen. Das ist verständlich, weil sie, neben der Freundschaft, und mehr noch als diese, die *Besonderheit* des Objekts meinen und daher nicht nur in der eigenen Subjektivität, sondern auch in derjenigen des Objekts selbst verankert sind. So bedeuten sie gewissermaßen kumulierte Subjektivität, und darin liegt der Grund, daß sie für die Entstehung rein geistiger Verhältnisse, rein geistigen Verkehrs, so besonders hinderlich sind. Wie man mit hervorragender Deutlichkeit z. B. im *pädagogischen* Verkehr sieht, der seiner Idee nach geistig ist, seiner Tatsächlichkeit nach außerordentlich oft einen Kompromiß von geistiger und erotischer Bestimmtheit darstellt. Der Erzieher verfolgt dann *neben* dem geistigen ein erotisches Ziel, wenn es auch nur dasjenige wäre, die „Zuneigung" seiner Objekte zu gewinnen, um von anderen individualerotischen Formen zu schweigen.

Digitized by Google

Wäre ihm diese Zuneigung *Mittel*, Zugang zum geistigen Kontakt, so könnte man von Kompromiß natürlich nicht sprechen. Kompromiß aber entsteht, wenn neben der geistigen Wirkungsmöglichkeit die erotische Befriedigung als Selbstzweck gesucht wird. — Aber die Kompromißmöglichkeit besteht natürlich nicht nur im pädagogischen, sondern in jedem geistbestimmten Verkehr (Ehe, Familie, Geselligkeit usw.).

Es handelt sich dabei jedesmal nicht etwa um das Vorwalten des erotischen Triebes in einem im ganzen geistig bestimmten Interesse. Das wäre kein Kompromiß, nicht einmal notwendig eine Trübung, wie wir früher betont haben. Sondern es handelt sich darum, daß das Subjekt am gleichen Objekt zwei verschiedene Ziele zugleich verfolgt, daß sein Verhalten zwei gegensätzlichen Idealen zugleich dienen soll, dem geistigen und andererseits einem ungeistigen. Das letztere ist dadurch gesetzt, daß das Objekt außer unter dem Gesichtspunkt der Vergeistigung auch noch unter demjenigen der (erotischen) Triebbefriedigung Handlungsobjekt ist, worin praktisch die Subjektivität anerkannt ist. Alles Interesse ist ungeistig in der Richtung des vorwaltenden Triebes, sofern es nicht im Dienste der Vergeistigung steht. Der „Eros" in unserem Falle ist nichts anderes als das erotisch bestimmte Interesse, in welchem die erotische Befriedigung des Subjekts als *Ziel* und damit allgemein die Triebbefriedigung (Hemmungslosigkeit) als Ideal gesetzt ist. Gewiß existiert nicht *nur* dieses Ideal, sondern das Subjekt verfolgt am Objekt *auch noch* (mit Hilfe erotisch oder selbstbehauptend bestimmter Einzelhandlungen) ein geistiges Ideal. Gerade in der Doppelspurigkeit des Verhaltens, im „Schielen nach zwei Seiten" (Idealen) liegt der Kompromiß.

Nicht weniger als die erotisch bestimmte Triebhaftigkeit eignet sich der Egoismus zur Kompromißbildung am äußeren Objekt. Zwar ist egoistische Einstellung an und für sich nicht günstig dafür, daß das Objekt zugleich geistiges Objekt *werde*. Trotzdem kann ein zunächst oder einerseits im geistigen Interesse „auserwähltes" Objekt sekundär oder zugleich den Egoismus des Subjekts reizen oder ihm als mögliches Mittel zur Befriedigung anderweitiger Machtideale erscheinen. Dann liegt prinzipiell der gleiche Kompromiß vor. Auch hier vereinigen sich zwei Verhaltensweisen miteinander, von denen die eine einfach auf Triebbefriedigung geht und also ungeistig ist, während die andere dem geistigen Ideale dienen will. Beispiele derartiger Verbindung sind überall dort zu finden, wo der nicht ohne geistige Hintergründe eingegangene und gepflegte Verkehr der Menschen untereinander „nebenbei" zur Befriedigung des Machtbedürf-

Digitized by Google

nisses, der Eitelkeit, des Ehrgeizes usw. „ausgenützt" wird. So wieder etwa im pädagogischen oder im familiären oder im politischen „Dienst", auch etwa im Dienste der Kirche oder eines Wohltätigkeitsunternehmens. Alle diese „Dienste" können sehr wohl geistig gemeint sein; das Individuum kann sich an ihnen im geistigen Interesse beteiligen (mit mehr oder weniger geistiger Energie natürlich, d. h. mit mehr oder weniger „Lauheit", die der aller Geistigkeit anhaftenden Relativität zu verdanken ist). Und doch können sich, gegenüber „geeigneten" Objekten oder in „versuchungsreichen" Situationen, ungeistige Interessen einschleichen, deren Mitverfolgung dann den Kompromiß ausmacht.

Erleichtert wird die Kompromißbildung, wenn das Triebinteresse des Subjekts an bestimmte Objekte (erotisch oder egoistisch gewertete) stark *fixiert* ist. Treten im Verlauf geistig gemeinter Arbeit solche Objekte in den Gesichtskreis, so muß sich vermöge der Fixation dies oder jenes Triebinteresse einmischen, und der Kompromiß ist unvermeidlich. Die Fixation verhindert ein *Ablösen* des ungeistigen Interesses von dem Objekt, so daß dieses nicht ausschließlich geistiges Interessenobjekt werden oder bleiben kann. Es ist „von Haus aus" (vermöge der Fixierung) Objekt einer *Leidenschaft* und kann daher nie nur Objekt der geistigen Arbeit sein. Ihm gegenüber ist Objektivität nur im Kompromiß mit subjektiver Einstellung möglich. Die „Sachlichkeit" wird durch die fixierte Leidenschaft gestört. Wer könnte einem Wesen auch nur gerecht werden *wollen*, wenn er es in dem Sinne liebt oder haßt, daß diese Einstellungen die Bedeutung *fixierter* Einstellungen haben? Wer könnte sich sachlich mit einem Objekt beschäftigen, das er „gewohnt" ist als Macht- oder Gebrauchsobjekt zu verwenden? Als geistig gerichtetes Subjekt kann man sich Mühe geben; aber die andere Einstellung wird mitsprechen, und so kommt ein Kompromiß, ein *gespaltenes* Interesse und Verhalten heraus.

Das gilt selbstverständlich in quantitativ verstärktem Maße, wo die Triebeinstellung *affektiven* Charakter hat, der fixierte Trieb also durch angelagerte und aufgestapelte Komponenten verwandter, bisher nicht befriedigter Triebe verstärkt ist. Alle Affekte stören das geistige Interesse in besonders fühlbarer Weise. Wer einmal habsüchtig (im Sinne des Affekts) geworden ist, wird nie wieder mit Besitzobjekten zu tun haben können, ohne, bei aller Absicht geistiger Arbeit, nicht durch ihren Besitz-Objekt-Charakter irritiert zu werden. Und wer an unbefriedigtem Liebesbedürfnis leidet, wird in keinem noch so geistig gemeinten Verhältnis zu möglichen Liebesobjekten (also z. B. zu Menschen) seinen Liebes- oder Anerkennungshunger

Digitized by Google

eliminieren können. Er mag von seiner geistigen Einstellung aus unter dieser fixierten Triebeinstellung leiden und sie verurteilen: er kommt nicht darüber hinweg und damit nicht aus dem Kompromiß heraus. In solchen Fällen pflegt der Kompromiß sogar die Bedeutung eines *Lebens*-Kompromisses zu haben, wenn eben die fixierten Leidenschaften durch das Leben andauern und so *jede* geistige Betätigung stören. Die Berufswahl und die Berufsausübung gewiß nicht der wenigsten Menschen legen in ihrer „Halbheit" oder ihrem Kompromißcharakter Zeugnis davon ab. Besonders die „idealen" Berufe, weil sie eben geistig gemeint sind und die Individuen doch nicht über ihre Leidenschaften, „Neigungen", Idiosynkrasien so wegkommen, daß sie den Beruf nur seinem (wenn auch relativen) geistigen Charakter nach erfüllen könnten. Aber was für die Berufswahl und die Berufserfüllung gilt, gilt auch z. B. für die Gattenwahl und die Ehe, die Wahl der Partei oder des Standes, denen man angehören will, — und die Betätigung innerhalb dieser Gemeinschaften, — kurz für alle geistig gemeinten Lebensführungen: die Affekte machen die Wirklichkeit zum Kompromiß, das Leben zum gespaltenen, zur „Halbheit". Das ist ja auch der Grund dafür, daß die Jugend eines Menschen, in welcher die Fixationen und die Affekte sich bilden, unter Umständen das ganze Leben so beeinflußt, daß ungeteilt geistige Hingabe (sei sie auch relativ) nicht mehr möglich ist.

Der Kompromiß, ob erotisch-geistig oder egoistisch-geistig, läßt es zu, daß *neben* dem geistigen Anspruch auch die Subjektivität, in Gestalt des Triebwunsches, auf ihre Rechnung kommt, läßt es aber auch zu, daß gerade *durch* das geistige Verhalten indirekt Triebwünsche erfüllt werden. Wenn indessen dieses Verhältnis als Verhältnis von Mittel und Zweck in der *Absicht* des Individuums liegt, dann handelt es sich, wie man ohne weiteres sieht, nicht mehr um einen Kompromiß, nicht um eine Trübung *geistigen* Verhaltens, sondern um ausgesprochen ungeistiges Verhalten. Die angeblich oder scheinbar geistige Handlung, welche einem Triebinteresse als Mittel dient, *verliert* gerade hierdurch ihren geistigen Charakter, den sie in anderer Verbindung haben könnte: was im Dienste des Subjektivitätsideals steht, ist eben deshalb ungeistig orientiert, möchte es auch, für sich und ohne jenen Zusammenhang betrachtet, die Form der Geistigkeit tragen. Wer sich selber zur Triebbeherrschtheit (Ausgeglichenheit) im Handeln, oder wenigstens in der abschließenden Phase des Handelns, zwingt, weil diese Beherrschtheit ihm nützen oder die Unbeherrschtheit ihm schaden kann, oder weil er mit der Beherrschtheit Ehre und Wohlgefallen erntet, der handelt

Digitized by Google

ungeistig, obgleich die Ausgeglichenheit an und für sich, der Form nach, im geistigen Interesse läge. Ebenso, wer an geistig-sozialen Werken mitarbeitet, um persönlichen Interessen zu dienen. Die an und für sich geistig gemeinte Arbeit wird so subjektiviert oder (wenn es sich speziell um erotische Individualbefriedigung handelt) sentimentalisiert. Alle sentimentale (am eigenen Liebesbedürfnis irgendwelcher Art orientierte) Welteinstellung ist ungeistig, möge das davon bestimmte Handeln im einzelnen noch so geistig aussehen. Durch die Einstellung eines anscheinend geistigen Verhaltens in subjektive (egoistische oder erotisch-sentimentale) Zwecke wird die Geistigkeit zur *Pose* der Geistigkeit.

Dagegen liegt nun wieder ein richtiger Kompromiß vor, wo die *Autorität*, welche dem geistigen Ideal (eigentlich: der geistigen Idee) innewohnt, vermischt ist mit „empirischer Autorität". Sofern das Individuum geistige Ziele verfolgt, tut es das nicht um irgendeines subjektiven, persönlichen Zweckes willen, sondern allein unter der Leitung der geistigen Idee, welche aller subjektiven Zweckmäßigkeit entgegengesetzt ist. Diese Idee hat, eben wegen ihres anti-subjektiven Charakters, autoritative Bedeutung, wie wir wissen. Indem das Individuum die geistige Richtung einschlägt, beugt es sich grundsätzlich unter den in der Einzelwirklichkeit nie zu erfüllenden und nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Seinsprinzip stammenden, eben insofern nicht-empirischen Anspruch. Ein Verhalten ist genau insofern geistig, als ausschließlich diese Autorität dafür maßgebend ist, natürlich nicht nach ihrer bloßen „Form", sondern mit ihrem ganzen Inhalt: der Seinsidee oder, unter Berücksichtigung unserer früher gewonnenen Einsichten, nach jenem geistigen Weltideal der Harmonie. Der nichtempirischen Autorität gehorchen, und: der im Ideal der Harmonie investierten Seinsidee dienen, — das ist eins und dasselbe. — Nun gibt es aber, außer diesem schlechthin autoritativen Verhältnis des geistigen Individuums zur Idee, auch eine oder sogar mehr als eine Art von Autoritätsverhältnis zwischen wirklichen Individuen. Wenn jemand unter eine ihm überlegene wirkliche *Macht* sich beugt (was eine Sache des Selbsterhaltungstriebes ist) oder wenn er einem geliebten Wesen, im Wunsche der völligen Identifikation, sich hingibt, so anerkennt er beidemal, wenn auch in verschiedener Art der Anerkennung, den Willen dieses anderen Wesens als auch für ihn bestimmend. Er steht im Verhältnis des Gehorsams oder doch der Unterordnung, und das andere Wesen ist ihm so „Autorität" für sein eigenes Verhalten. Dies um so ausgesprochener, je deutlicher

Digitized by Google

er den egoistischen oder erotischen Nachteil einer Abweichung des eigenen Verhaltens vom fremden Willen oder von der fremden Verhaltensweise spürt. Besonders ausgesprochen wird dieses Autoritätsverhältnis dann sein, wenn etwa im gleichen Objekt sich Macht und „Liebesmacht" vereinigen, so daß das Individuum es zugleich „liebt und fürchtet". Was ja, namentlich auf Grund von Triebfixationen, als Triebverbindung sehr wohl möglich ist.

Man sieht ohne weiteres, daß dieses Autoritätsverhältnis an und für sich durchaus nicht ein geistiges ist. Es *kann* geistige Bedeutung haben, aber nur dann, wenn das empirische Objekt ausdrücklich nicht als wirkliches, sondern lediglich als Symbol und Repräsentant der absoluten Idee in Betracht kommt. Steht dagegen der Gehorsam nicht im *Dienste* der Idee, so entstammt er dem bloßen Triebinteresse, das als solches ungeistig ist. Nur dieser Fall kommt für den eigentlichen Kompromiß in Betracht.

Trotz dieser also möglichen und vorausgesetzten Heterogenität beider Autoritätseinstellungen können sie sich *verbinden*, und dann gerade entsteht der Kompromiß. Die Verbindung geht so vor sich, daß die „Form" der *absoluten*, geistigen Autorität sich auf den *Inhalt* der empirischen Autorität überträgt, daß, m. a. W., der Wille oder die Verhaltensweise des gefürchteten oder geliebten Wesens an die Stelle des geistigen Ideals gesetzt wird und von diesem den verpflichtenden Charakter übernimmt. Beides ist eben im Individuum vorhanden: die geistige Richtung einerseits und die „Gebundenheit" an das empirische Wesen andererseits. Im *rein* geistigen Interesse läge es, *nichts* Wirkliches als leitend und gar als autoritativ anzuerkennen (nämlich sofern es *wirklich* und nicht Repräsentant der Idee selbst ist), weil jede derartige Anerkennung aus subjektiv orientierten Triebinteressen stammt. Und in der triebhaften Gebundenheit an das fremde Wesen läge es, die geistige Autorität nicht anzuerkennen. Beiderlei Anerkennungen sind ja prinzipielle Gegensätze. Allein die Relativität aller Geistigkeit ermöglicht es, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen, ermöglicht also die „künstliche Vereinigung", den Kompromiß. So wird, um beiden „Bindungen" zu dienen, im gleichen Objekt die empirische und die nichtempirische Autorität verehrt, und in die Form der letzteren auch der Inhalt der ersteren gegossen.

Vollständig oder typisch wird diese Verschmelzung allerdings nicht dort möglich sein, wo das wirkliche Wesen ein rein *gefürchtetes* oder also rein um seiner *Macht* willen „anerkanntes" ist, also nicht, wo das Triebverhältnis ein ausgesprochen egoistisch bestimm-

Digitized by Google

tes ist. Denn die egoistische Einstellung steht der *Verehrung*, also der Beimischung geistiger Einstellung, hindernd im Wege, wie wir bereits früher sahen. Dagegen leistet die *erotische* Anhänglichkeit an das fremde Wesen, namentlich wenn es zugleich ein „mächtiges" Wesen ist, dem Kompromiß ausgesprochen Vorschub. Und zwar deshalb, weil sehr leicht im geliebten und zugleich irgendwie „vollkommenen" Wesen ein *Symbol* des geistigen Ideals gesehen und das Wesen als solches verehrt werden kann. Auch Macht kann am *geliebten* Wesen als Vollkommenheit erscheinen. Von geistigem Gesichtspunkt aus heißt ja „vollkommen" eigentlich: einheitlich, harmonisch, eben deshalb symbolkräftig. Aber das Mächtige macht eben auf den, der mit ihm sich zu identifizieren geneigt ist, leicht den Eindruck der Ganzheit, weil es selbstsicher, in sich beruhend, fest ist.

Wie immer aber im einzelnen Fall die Verschmelzung von ideeller und empirischer Autorität zustande komme: wichtig ist hier nur, daß sie stets einen geistig-ungeistigen Kompromiß bedeutet. Einen Kompromiß, in dem die geistige Komponente nicht übersehen werden sollte. Der *Verpflichtungs*-Charakter als solcher gehört ihr an, sollte auch der Inhalt des für verpflichtend gehaltenen Ideals rein aus dem Willen der empirischen Autorität stammen. Denn gerade jener Charakter der Absolutheit könnte einem Willen, der *nur* aus Triebwünschen heraus bestimmend geworden wäre, nie anhaften. Alle empirische (z. B. menschliche) Autorität ist, rein als solche, *bedingte* Autorität, bedingt auch im Sinne meiner (stets variabeln) Triebeinstellung. Die Unbedingtheit haftet nur an der geistigen Autorität, weil sie ideell und daher grundsätzlich nicht von der Subjektivität und ihrer besonderen Einstellung abhängig ist. Uebersieht man das, so kann man zu der unhaltbaren Meinung kommen, *alle* Autoritätsverhältnisse stammten aus subjektiven Triebeinstellungen. Die Meinung ist, wie alles, verständlich: in der Realität werden vielleicht in der Tat nur *getrübte* Autoritätsverhältnisse angetroffen. Und wer nun die geistige Komponente nicht beachtet oder nicht sehen will (was für bestimmte Individuen wiederum verständlich ist), der wird sich an die andere, triebbestimmte Komponente halten und den ganzen Komplex mit dieser Komponente identifizieren. Der Fehler liegt in derselben Linie und hat dieselben Hintergründe wie die Leugnung des Gewissens und der Geistigkeit überhaupt, oder vielmehr jene früher besprochenen Versuche, geistiges Verhalten aus dem Triebverhalten allein abzuleiten und so den Unterschied von Geistigkeit und Ungeistigkeit zu verwischen.

Digitized by Google

— Wir meinen, die positive Darlegung der tatsächlichen Verhältnisse sei besser als alle Polemik, und halten uns nicht weiter bei der falschen Ansicht auf, als sei *jede* Art von Autoritätseinstellung aus Furcht oder aus erotischer Bindung geboren.

Begünstigend für die Kompromißbildung ist nun aber, und das muß ergänzend betont werden, besonders auch das Verhalten jenes *anderen* Wesens, an welches sich die ideelle Autorität soll anknüpfen können. Es gibt Menschen, die aus eigenen Machtmotiven oder aus autistischen oder ehrgeizigen (anerkennungssüchtigen) Beweggründen sich den *Anschein* (die Pose) geben, als seien sie quasi mehr als empirische, jedenfalls mehr als „gewöhnliche" Wesen. Auf furchtsame oder anschlußbedürftige Individuen wirkt solche Pose immer, namentlich wenn sie zugleich die geistige Sehnsucht in sich tragen. Das Ungewöhnliche oder auch nur das ungewöhnlich Scheinende wird ihnen zum Symbol des „Ungewöhnlichen schlechthin", d. h. des Ueberwirklichen, Ideellen. Ihre ideelle Sehnsucht wird dadurch angeregt, und sie verfallen leicht jenem Kompromiß. Das ist ja das Geheimnis des Erfolges aller „falschen Propheten" mehr als der echten. Denn der echte Prophet stellt ja nie sich selbst in das Zentrum, sondern er weist gerade energisch von aller Wirklichkeit weg und durch sie hindurch auf die Idee selbst. Er läßt die kompromittierende Identifikation seiner Person mit dem Unbedingten gerade *nicht* zu (wenn auch die Gläubigen, ihm hierin nicht folgend, dann doch wieder den Kompromiß vollziehen mögen). Der falsche Prophet aber *will* gerade die Rolle der absoluten Autorität spielen. So wählt er die Pose. Und diese Pose kommt dem kompromißsüchtigen Publikum (Kompromißsucht ist Verbindung geistiger mit verhältnismäßig stark ungeistiger Interessiertheit) entgegen. Es will eine „greifbare" Autorität haben, damit außer der geistigen Sehnsucht auch das egoistische und erotische Anlehnungsbedürfnis, also das Ungeistige, auf seine Rechnung komme. Darauf spekuliert der falsche Führer („falsch" immer vom Standpunkt der Geistigkeit aus). Darum hat der falsche Prophet mehr Erfolg als der wahre, dessen Weg der schwerere ist.

Aber man braucht nicht bis zu den Propheten zu gehen, um diese Provokation der Kompromißbildung zu beobachten. Ueberall, wo unbedingte Unterordnung der anderen in persönlichem Interesse gesucht wird, wo der „Schwärmerei" Vorschub geleistet wird, wo Vollkommenheit oder Unfehlbarkeit zur Schau getragen wird: überall da ist Spekulation auf den möglichen Kompromiß. Wir erinnern wieder an Verhältnisse, wie sie im familiären (Vater),

Digitized by Google

pädagogischen, politischen, gesellschaftlichen Verkehr häufig und deutlich genug vorkommen.

Gelegentlich, und nicht sehr selten, offenbart sich im „Opfer" der Provokation der Kompromiß dann in sogenannten Gewissenskonflikten. *Rein* geistiger Einstellung (Unterordnung) wären solche Konflikte fremd, weil die geistige Richtung immer unzweideutig *eine* ist. Wenn man aber, wie es im Autoritätskompromiß immer geschieht, zwei Herren dienen will, der Idee einerseits und der empirischen Autorität (damit aber der im Grunde eigenen ungeistigen Wunschhaftigkeit) andererseits, so müssen sich gelegentlich Konflikte einstellen. In der geistigen Richtung liegen Ideale, die nicht *immer* inhaltlich mit dem von der Autoritäts-*Person* verlangten Verhalten sich decken, und der Kompromiß ist, eben als Kompromiß, nie eine so vollkommene Verschmelzung (oder Ersetzung des ideellen durch den empirischen Idealinhalt), daß nicht die Gegensätzlichkeit manifest werden könnte. Dann ist das Opfer des Kompromisses desorientiert, gespalten nicht nur in seinen Absichten (das ist es ja eigentlich immer), sondern in seinen *Idealen*, und erst darin besteht der „Gewissenskonflikt". Er ist nie ein Konflikt im Gewissen, sondern *zwischen* dem Gewissensideal und dem ungeistigen, aber vermeintlich verpflichtenden Ideal.

Selbstverständlich kann die egoistische oder erotische Bindung und ihre Verschmelzung mit dem echten geistigen Autoritätsverhältnis nicht nur gegenüber einer Person, sondern auch gegenüber einer Gesellschaft oder Gesellschaftstradition (politisch, ständisch, kirchlich usw.) stattfinden. Am ehesten dann, wenn solche Traditionen in einzelnen autoritativen Personen für das Individuum recht eigentlich lebendig sind. Doch kennen wir ja auch die soziale Form der Erotik, so daß die Vermittlung durch einzelne Persönlichkeiten nicht durchaus nötig ist, — so wenig wie die Furcht oder das „Abhängigkeitsbewußtsein" gegenüber einer gesellschaftlichen Macht sich auf einzelne Vertreter notwendig zu konzentrieren braucht. Ja es entspricht der kosmisch-mystischen Erotik und andererseits der aus dem Selbsterhaltungstrieb erklärlichen Furchteinstellung gegenüber der Außenwelt oder Welt als ganzer, daß auch dieses *universale* Objekt als solches zum Verknüpfungspunkt zwischen ungeistiger und geistiger Autorität werden kann. Nach der ersteren Beziehung ist die „Welt" das Liebesobjekt oder das Machtsubjekt (Schicksal!) schlechthin, und es eignet sich infolgedessen sogar ganz besonders gut zur Verwechslung mit dem absolut „Ueberlegenen". In allen Religionen pflegt die egoistisch oder erotisch orientierte

Digitized by Google

„Vergötterung" der Welt oder des Schicksals, also der Kompromiß zwischen ungeistiger und geistiger Autoritätseinstellung, die Verquickung von Idee und mächtiger oder geliebter Wirklichkeit, eine mehr oder weniger bedeutende Rolle zu spielen.

Es gibt aber außer der positiven Bindung an empirische Größen, die dann leicht auch Autoritätsträger werden, auch eine Vermischung von geistigem und ungeistigem Autoritätsverhältnis im *negativen* Sinne. Es ist möglich, daß die erwählte Autorität (das Objekt der positiven Vermischung) „sich eine Blöße gibt", oder daß die in dem Komplex investierte Liebe in Haß umschlägt. Dann *kann* eine Ablösung der *geistigen* Autoritätsbedeutung vom Triebobjekt erfolgen, und das Individuum wendet in diesem Falle seinen geistigen Gehorsam entweder der reinen Idee selbst oder einem *anderen* Autoritätsvertreter zu. Es ist aber auch möglich, und das wird besonders nach starken „Enttäuschungen" am ersten Autoritätsobjekt und in der Folge starker Gebundenheit der Fall sein, daß die Abkehr vom empirischen Kompromißobjekt zugleich die positive Einstellung zur *Idee* sozusagen mit sich reißt. Das Individuum stellt sich dann nicht nur zur bisherigen empirischen Autorität sondern zur Autorität überhaupt, also auch zur ideellen, *negativ* ein: es will nichts mehr von Autorität überhaupt wissen. Die Verquickung von geistigem und ungeistigem Gehorsam war so stark, daß mit dem zweiten auch der erste fällt. Das Individuum, enttäuscht in seiner unbedingten (aus Triebinteresse und geistigem Interesse gemischten) Verehrung, *kann* nicht mehr anders als „getrübt" verehren, und mit der Verunmöglichung solcher Verehrung fällt für es auch die geistige Anschlußmöglichkeit dahin. So entsteht eine Variante der so oft anzutreffenden affektiven Negation aller unbedingten Autorität und Verpflichtung.

Positive wie negative Vermischung ideeller und empirischer Autorität bedeutet in prinzipiell durchaus gleicher Weise eine Trübung des geistigen Verhaltens in der Form des Kompromisses: der eine Wirklichkeit Verehrende oder im autoritativen Sinn Fürchtende folgt neben seinem echt geistigen Zuge in gleicher Weise den Bedürfnissen seiner Subjektivität, die er im Kompromiß mit seiner „Objektivität" verquickt. Man möchte auf Grund der Erfahrung glauben, daß wenn nicht alle so doch die meiste realiter vorkommende Einstellung auf die ideelle Autorität in positiver oder negativer Weise durch ungeistige Gebundenheiten getrübt sei. Wir haben bereits darauf hingewiesen und aus dieser Tatsache heraus jenen Irrtum verständlich gefunden, als gebe es überhaupt nur empirischen,

Digitized by Google

triebbedingten und keinen geistigen „Idealismus" (somit keinen Geist überhaupt, als ein besonderes neben den Trieben).

Die bisher charakterisierten Kompromißbildungen waren Trübungen des geistigen Verhaltens, des geistigen Idealismus und daher des geistigen Ideals, durch Beimischung von ungeistigen, der Richtung nach subjektiven Idealen (Bedürfnissen, Wünschen, Befürchtungen) der *nach außen hin* gewendeten Triebhaftigkeit (Egoismus, Erotik). Nicht seltener, aber schwerer zu durchschauen, sind analoge Kompromisse, welche den Verkehr des Individuums mit sich selbst, also *inneres* Handeln und innere Einstellungen zur Voraussetzung haben. Wir müssen uns bei ihrer Beschreibung, angesichts der sehr großen Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten, noch mehr als bisher auf die allgemeine Struktur solcher Kompromisse beschränken und können aus dem reichen Erfahrungsmaterial nur einiges wenige zur Illustration beifügen. Mehr darüber siehe in „Kinderfehler" und „Wege und Irrwege der Erziehung".

Die allgemeine Form des „inneren Kompromisses" ist das Bestreben des Individuums, zugleich, im gleichen (inneren) Verhalten, sowohl der geistigen Richtung als auch der in der Triebherrschaft präsenten ungeistigen Tendenz gerecht zu werden. Nun betätigt sich das geistige Interesse im inneren Verhalten immer als Reaktion gegen uns selbst, also gegen ein Primärverhalten. Und es kommt zum *bewußten* Ausdruck in der relativen Selbstverurteilung und der relativen Selbstbilligung (im Namen der Idee). Zugleich hat aber das Individuum auch einen Einschlag von ungeistigem Interesse an seiner eigenen Beschaffenheit, sichtbar als Wunsch der Beharrung oder der Selbstveränderung. Auch von diesem Interesse aus billigt oder mißbilligt es sein Primärverhalten. Dieser doppelt möglichen Selbstbeurteilung, der geistigen und der ungeistigen, entspricht eine doppelte Art, an sich selbst zu arbeiten, also ein doppeltes Selbstideal. Der Kompromiß ist vorhanden, wenn die doppelte Beurteilung, die doppelte Anstrengung, das doppelte Ideal *zugleich* wirksam sind, wenn sie sich am gleichen Objekt (eben dem Ich in seinem Primärverhalten) *verschmelzen*. Würden sie nur abwechseln, so handelte es sich nicht um einen Kompromiß, sondern um eine Schwankung (die allerdings als „auseinandergezogener" Kompromiß definiert werden könnte).

Auch für den inneren Kompromiß ist es charakteristisch, daß das getrübte Ideal, vermöge seines geistigen Einschlages, die „Form" des geistigen Ideals trägt oder jedenfalls tragen kann. So daß das Individuum ihm gegenüber ein Verpflichtungsgefühl hat, wie es

Digitized by Google

der rein geistigen Einstellung entspricht: das getrübte Ideal bekommt von seiner geistigen Komponente her den *autoritativen* Charakter. Während sein Inhalt eben den geistig-ungeistigen Kompromiß darstellt. So erscheinen dem Individuum selbst, weil es doch als geistiges sich verpflichtet weiß und eine unbedingte Autorität anerkennt, seine bloßen *Wünsche* (oder wenigstens die Mischgebilde aus Wunschziel und geistigem Ziel) als Ideale schlechthin: der Idealismus ist da, aber er ist getrübt. Und wenn der autoritative Charakter der Einstellung an sich gerade ein Zeugnis der mitbeteiligten Geistigkeit ist (aus der triebhaften Ungeistigkeit entspringt ja keine Autorität), so ist doch dieser Charakter für die auch vorhandene Subjektivität des Individuums eine Art von Waffe oder Rechtfertigung für die Durchsetzung der im getrübten Ideal investierten Wünsche: sie erscheinen nun als Pflichten, und das Individuum kann also glauben, mit ihrer Realisation tatsächlich rein dem *Geiste* zu dienen. Darin liegt dasselbe Raffinement solcher Trübung, wie wir es schon bei der Verquickung empirischer mit geistiger Autorität im *äußeren* Verhalten kennen gelernt haben. Die „diabolische" Uebertragung der Autorität auf partiell ungeistige, subjektive Ideale ist es ja gerade, was den Kompromiß zu einer so beliebten und für das Leben des Individuums wie der Gesellschaft so bedeutsamen Haltung macht. Die Menschen tun sich auf ihre Geistigkeit etwas zugute und können es, weil sie durch jene Uebertragung, die mit dem Kompromiß erfolgt, um die peinliche Einsicht herumkommen, daß sie in ihrem „Idealismus" ein gut Stück subjektiven Interesses vertreten. Sie brauchen die Illusion der reinen Geistigkeit und zeugen allerdings damit *auch* für den Geist.

Die sozusagen primitivste Art des Kompromisses liegt dort vor, wo das Individuum sich mit einer etwa vorkommenden relativen Selbstbilligung zufrieden gibt und die im Selbsturteil ebenfalls eingeschlossene relative Selbstverurteilung „vernachlässigt", eben weil sie ihm (insbesondere vielleicht seiner Beharrungstendenz) unbequem ist. Dann erfolgt keine geistige Anstrengung, und das Selbstideal ist dann so „ermäßigt", daß es für das schwächer geistige Interesse *erfüllbar* wird. Es kann, zufolge jener Autoritätsübertragung, trotzdem einen gewissen Grad von Pflichtcharakter haben. „Leben und leben lassen" ist zumeist, wo man diesen Grundsatz verkündet, als „moralische Maxime" solcher ermäßigter Geistigkeit gemeint, somit als Pflicht.

Schon hierin liegt ein Aufnehmen von Wunschzielen in das geistige Selbstideal. Es kann im Einzelfall deutlicher zutage treten, wenn

Digitized by Google

etwa die geistige Selbstverurteilung (die ja immer als relative gedacht werden kann) eine gewisse „Verwandtschaft" mit einer zugleich erfolgenden Selbstverurteilung im Namen eines herrschenden Triebes besitzt. So liegt z. B. in der geistigen Selbstverurteilung immer eine Aufforderung zur relativen Selbstveränderung; Selbstveränderung liegt aber auch in der Richtung der Veränderungstendenz. Und wenn nun diese während der Selbstbeurteilung überwiegt (über die Beharrungstendenz), so ist eine Verquickung mit jenem geistigen Veränderungsanspruch (obwohl er Veränderung in anderem Sinne will als der Trieb) sehr leicht möglich. Umgekehrt kann der geistige Anspruch Veränderung zu größerer Beharrlichkeit hin wollen und damit Wasser auf die Mühle eines vorwaltenden Beharrungstriebes leiten. Das Individuum *ist* dann (partiell) „konservativ" aus Neigung (Trieb), kann aber glauben (und hat auch damit *partiell* recht), konservativ aus Pflicht zu sein. — Doch wollen wir uns nicht weiter bei solchen einfachen Kompromißbildungen aufhalten.

Etwas komplizierter liegt der Fall, wenn die relative Selbstverurteilung, also das geistbestimmte Minderwertigkeitsgefühl, sehr stark oder, durch Häufung und Stauung, von affektiver Art geworden ist. Das wird, einige Energie der dem Individuum innewohnenden Geistigkeit vorausgesetzt, immer dann der Fall sein, wenn der Mensch im Kampf des Geistes gegen die Subjektivität der Triebwünsche immer wieder unterlegen ist. *Rein* geistiger Einstellung würde es dann entsprechen, den Kampf immer von neuem aufzunehmen. Dagegen spricht aber zunächst die Beharrungstendenz (Trägheit), unter Umständen aber auch der Veränderungstrieb, — wenn nämlich diejenige Ungeistigkeit, welche wiederholt über das geistige Interesse siegte, wesentlich durch ihn (vielleicht in Gestalt der Erotik) bestimmt war. Das Individuum ist so dauernd *gespalten* nach seinem geistigen und nach seinem Triebinteresse. Es hält aber diesen Zustand ständiger Anstrengung kraft seiner Triebansprüche nicht aus, und es hält zugleich den damit gegebenen Zustand dauernder Selbstverurteilung kraft seiner Geistigkeit nicht aus. So drängt es zum *Kompromiß*. Alle aus dieser unerträglichen Kampfsituation entspringenden Kompromisse sind als *Kampfkompromisse* von typischer Eigenart. Einige Beispiele sollen das zeigen.

Zunächst aber ist es nötig, die allgemeine Form dieser Kompromisse zu erläutern. Sie setzen eine *Spaltung*, einen *Bruch* im Individuum voraus: die Spaltung zwischen dem geistigen und dem ungeistigen

Digitized by Google

Interesse (zwischen „Geist und Trieb"), und zwar als *erlebte* Dualität im eigenen Innern. Die relative Ungeistigkeit, die *jedem* Individuum anhaftet, hat hier nicht zu einer mehr oder weniger gleichmäßigen Relativierung des Lebensideals geführt, sondern, in periodischer Abwechslung oder sogar Gleichzeitigkeit von *stark* geistigen und ausgesprochen ungeistigen Interessen, zu einem energischen *Kampf*. Das Ideal ist verhältnismäßig hoch gesteckt, und die Realität des Ich bildet daher einen spürbaren Gegensatz dazu. Der Riß besteht gerade zunächst zwischen gesetztem Selbstideal und festgestellter Tatsächlichkeit. Da jedoch auch das gesetzte Ideal einem *tatsächlichen*, die Setzung bedingenden Interesse entspricht, so klafft der Riß zuletzt zwischen Interesse und Interesse: das Individuum ist nach seinen hauptsächlichen Interessen in ein geistiges und ein ungeistiges „gespalten". Nur darf man sich diese Spaltung nicht so denken, daß dadurch etwa die funktionelle Einheit des Individuums aufgehoben wäre. Das ist nicht möglich (vgl. 1. Kap.), solange das Individuum existiert. Es handelt sich vielmehr um einen starken *Gegensatz* von „Lieblingsinteressen", von denen die einen ausgesprochen geistig, die andern stark ungeistig sind. Dieser Gegensatz ist, wie man leicht sieht, überhaupt nur unter Voraussetzung der funktionellen Individualeinheit möglich: nur in der geeinten Persönlichkeit ist ein Interessegegensatz als erlebter Gegensatz möglich.

Träger der hier gemeinten Spaltung ist immer ein Individuum von relativ starker Subjektivität und gleichzeitig (oder abwechselnd) relativ starker Sehnsucht nach der geistigen Idee. Es ist die typisch *disharmonische* Persönlichkeit. Sie kann so konstitutionell gestaltet oder im Laufe der individuellen Entwicklung (insbesondere der infantilen, s. „Kinderfehler") geworden sein. Im einen wie im andern Falle sind jene gegensätzlichen „Lieblingsinteressen" als *fixierte* Interessen zu denken, fixiert einerseits in gewissen geistigen Idealen, andererseits in gewissen Triebbestimmtheiten ungeistiger Art. Wir können hier der möglichen Genesis einer derartigen inneren Situation nicht nachgehen, sondern müssen uns damit begnügen, sie zu kennzeichnen.

Es ist leicht ersichtlich, daß die so geartete Natur eine Kampfnatur (im Sinne innerer Kämpfe) ist. Und zwar so, daß der Kampf nicht eine vorübergehende Auseinandersetzung, sondern eine dauernde, immer wieder akut werdende Zerrissenheit bedeutet. Das Individuum leidet auf diese Weise, als geistig gerichtetes, nicht etwa nur gelegentlich an einzelnen Selbstverurteilungen, an einzelnem „schlechtem Gewissen", sondern dieses ist sozusagen chronisch: es ist ein

Digitized by Google

dauerndes oder doch immer wieder entstehendes Gefühl (oder Bewußtsein) der geistigen Unzulänglichkeit, d. h. der *Schuld*; denn Schuld heißt die angerechnete Unzulänglichkeit, wenn sie Unzulänglichkeit gegenüber dem *geistigen* Ideal ist.

Damit ist indessen nicht der Kompromiß, sondern nur seine Voraussetzung gekennzeichnet, eben die Verfassung, die zu der Sonderform des *Kampf*-Kompromisses führen *kann*. Der Kompromiß entstände, wie schon gesagt, nicht, wenn der Kampf niemals aufgegeben würde. Ob er aufgegeben wird oder nicht, und ob er im ersteren Fall ganz aufgegeben oder nur in weniger energischer Weise fortgeführt werde, das hängt vom Kräfteverhältnis der Geistigkeit zur Ungeistigkeit ab, wie es auf die Dauer besteht. Wird er ganz oder teilweise aufgegeben, so entspricht das einer Geistigkeit, welche der Subjektivität weniger gewachsen ist: nur eine relativ starke Triebbestimmtheit kann zum Kompromiß führen. Und seine Urform *besteht* gerade darin, daß der Kampf relativ aufgegeben wird: sie heißt Resignation, Mutlosigkeit, Mangel an Vertrauen in den Sieg, daher Mangel an Selbstvertrauen. Oder vielmehr: die Aufgabe des Kampfes hat die mit solchen Ausdrücken bezeichneten „Stimmungen" (Gefühlsreaktionen auf das eigene resignierende Verhalten, also auf den eigenen Kompromiß) zur Folge. Gerade durch solche Stimmungen unterscheidet sich dieser *sekundäre* Kompromiß von jenem früher beschriebenen primären, bei welchem es zu einem eigentlichen Kampfe niemals kam, weil dort eine primäre Relativierung des geistigen Ideals stattfand.

Im sekundären Kompromiß ist der Kampf zwar aufgegeben (oder doch abgeschwächt), aber die ihm zugrundeliegende innere Zwiespältigkeit bleibt trotzdem bestehen. Das hochgesteckte Ideal bleibt, und die ungeistigen Interessen bleiben auch, nur die Energie der inneren Auseinandersetzung hat nachgelassen. So wird die Dualität, die niemals innerlich anerkannt, sondern zu überwinden gesucht wurde, solange der Kampf dauerte, nun gewissermaßen hingenommen. Darin besteht die Resignation, der Kompromiß. Er bedeutet nicht einen Ausgleich der geistigen und der ungeistigen Ziele, sondern ein Verfolgen beider, genauer: ein Verfolgen des relativ ungeistigen Zieles *unter ständiger Zensur des Geistes*, einer Zensur, welche nur nicht mehr die Kraft hat, das Individuum zum stets erneuten Kampfe zu bewegen. Der Kompromiß zeigt eine Verhaltensweise, welche unter dem Zeichen der Geistigkeit und der Ungeistigkeit zugleich steht, doch so, daß nicht ein „Durchschnittsverhalten" resultiert, sondern ein immer (relativ) ungeistiges Verhalten mit chronischem

Digitized by Google

schlechtem Gewissen. Auf diese und nur auf diese Weise ist der *sekundäre* Kompromiß möglich. Geistigkeit und Ungeistigkeit können wegen ihres weiten Abstandes, wegen ihrer Fixierung und wegen des vorausgegangenen Kampfes nicht mehr den primären und sozusagen „gesunden" Kompromiß der „Ermäßigung" des Ideals eingehen. Sie können daher auf keine andere Weise *jede* wenigstens relativ auf ihre Rechnung kommen (und ein einseitiger „Sieg" ist ja auf Grund der fixierten Dualität ausgeschlossen), als durch ein relativ ungeistiges Verhalten mit ständigem geistigem Protest dagegen.

Jener dauernde geistige Protest gegen das relativ ungeistige Verhalten bedeutet chronisches Schuldgefühl. Dieses ist der Ausdruck des geistigen Interesses und dessen einzige noch mögliche Manifestation, wenn der Kampf grundsätzlich aufgegeben ist. Mit dem Schuldgefühl bezahlt das Individuum den Tribut an das geistige Ideal, dem zu *folgen* es nicht imstande ist. Mit dem Schuldgefühl *büßt* es („Buße" ist ein geistiger Begriff, der nur aus dem geschilderten Kompromiß verständlich ist) für die Triebfreiheit, die es sich nimmt. Die Ueberwindung der ungeistigen Interessen ist ihm zu schwer, eine Ermäßigung des geistigen Anspruchs ist ihm nicht möglich. Der ständige Kampf ohne Aussicht auf Ueberwindung ist seiner Selbsterhaltungstendenz zuwider; so bleibt nur der „faule Friede", der die relative Realisation der subjektiven Wünsche gestattet, aber um den Preis des chronischen Minderwertigkeitsgefühls. — Diese Situation ist auch so darstellbar: das Individuum ist in ständiger Auseinandersetzung mit sich selber, im Sinn der geistigen Reaktion oder also des Kampfes. Es fehlt ihm aber die geistige Ueberlegenheit, welche nötig wäre, um die Reaktion bis zum Ende zu führen, d. h. bis zur Umwandlung des Ich in innerer *Tat*, — oder diese Tat auch nur immer wieder zu *versuchen*. So entwickelt sich alle Selbstreaktion, unter dem Zeichen des geistigen Ideals, nur noch bis zur Phase des (Selbst)-Gefühls oder allenfalls der (Selbst-)Beurteilung, geht aber nicht weiter zur Phase der Tat, weil die Energie dazu nicht ausreicht. Damit ist der Kompromiß fertig. Es bleibt bei der Selbstverurteilung mit Bezug auf die eigene Ungeistigkeit; das Individuum kommt aus dem „Kampf" in gewissem Sinne nicht heraus, aber es führt ihn auch nie zu Ende, nicht einmal bis dorthin, wo sich Sieg oder Niederlage entscheidet.

Welche Formen die dem Kompromiß zugehörige Selbstverurteilung im einzelnen Fall annehme, das hängt von verschiedenen Faktoren ab: von der Art der Ungeistigkeit, vom Lebensalter des Individuums, vom Grade der relativen Ungeistigkeit, von eventuell vorhandenen Trübungen des geistigen Ideals durch Bindung an empirische Autori-

Digitized by Google

tät, usw. Wir können darauf nicht eintreten, verweisen aber doch besonders auf die Bedeutung der affektiven *Angst* (Aengstlichkeit) als typischer Modifikation des chronischen schlechten Gewissens, wie sie in „Kinderfehler" dargestellt ist.

Alle derartige Selbstverurteilung bedeutet eine Buße oder also einen *Ersatz* für die geistige *Tat*, die eigentliche Leistung, welche das geistige Ideal verlangt. Aller Ersatz ist „billiger" als die eigentliche Leistung, d. h. er beansprucht weniger Energie. Die geistige Reaktion bleibt in der Gefühls- oder Urteilsphase stecken, weil soweit die geistige Energie noch reicht, weil sie aber nicht mehr ausreicht zur Ueberwindung des inneren Widerstandes, der erst gegenüber der *Tat*, der realen inneren Umwandlung, voll einsetzen würde. — Es besteht nun aber die Möglichkeit, daß, bei verhältnismäßig starker geistiger Energie, die innere Aktion doch nicht völlig im Urteilsstadium stecken bleibt. Dann wird der innere Kampf nicht völlig aufgegeben. Auch so ist indessen noch ein Kompromiß möglich: der Kampf wird in *abgeschwächter* Weise weitergeführt, die innere Reaktion gedeiht zwar bis zur Phase der Tat, aber die Energie reicht nicht aus zur Durchfechtung des *vollen* Ideals, ja nicht einmal zu seiner Aufrechterhaltung. Es tritt zwar geistige Tat, geistiger Kampf ein; aber es ist eine abgeschwächte Tat, ein gelähmter Kampf. Auch in diesem Falle charakterisiert sich der Kompromiß dadurch, daß an die Stelle der eigentlichen Leistung eine *Ersatz*-Leistung tritt; nur ist hier der Ersatz mehr als nur ein innerer Protest.

Wir kennen solche Ersatzleistungen als Zwangshandlungen, als asketisches Verhalten, als Verfolgung relativ erreichbarer Ideale, welche mit besonderem „Fanatismus" (Zeichen affektiver Unzulänglichkeit) vertreten werden, usw. Wir müssen auch hier wieder auf die „Kinderfehler" hinweisen, wo die Arten und Folgen des Kompromisses, in mehr allgemeinverständlicher Fassung der psychologischen Zusammenhänge und Hintergründe, ausführlich dargestellt sind.

Endlich wäre noch derjenige Typus der Ersatzleistung zu erwähnen, der dem (wiederum getrübt geistigen) Wunsche der *Kompensation* empfundener Minderwertigkeit durch besondere Leistungen in der Richtung eines relativ erreichbaren Ideals entspricht. Das Individuum *leidet* an seinem Schuldgefühl und sucht ihm zu entgehen, teils aus dem Trieb der Selbsterhaltung, teils aber auch zufolge der im Schuldgefühl auf „Erledigung" drängenden Geistigkeit. So entstehen Anstrengungen, welche den Zweck haben, sekundär ein gutes Gewissen zu erwerben und so die Selbstverurteilung zu kompensieren.

Digitized by Google

Oder, unter Voraussetzung relativ schwächerer Geistigkeit, das Individuum sucht dem quälenden Schuldgefühl auf andere Weise zu entgehen. An die Stelle der eigentlichen Kompensation durch Leistung tritt dann wohl die Phantasieleistung (Illusion der Hochwertigkeit, Hoffnung auf zukünftige Leistungsfähigkeit) oder die *vorgespiegelte* Hochwertigkeit (Pose) oder endlich die Hoffnung auf zukünftige „Erlösung" vom inneren Zwiespalt überhaupt. Auch dazu sind die „Kinderfehler" zu vergleichen.

Charakteristisch für alle diese und alle hier nicht besonders erwähnten Formen des sekundären Kompromisses ist die Möglichkeit ja die Wahrscheinlichkeit, daß das Kompromiß- oder Ersatzverhalten seinerseits, weil es doch immerhin vom geistigen Interesse und Ideal mitbestimmt ist, die Form der *Pflicht*, der autoritativen Notwendigkeit annimmt. Erst dann jedenfalls ist der Kompromiß vollständig: das Individuum kann dann glauben (oder wenigstens halbwegs glauben), es sei *richtig*, sich so zu verhalten, wie es sich verhält; so ist erst jene gewisse „Beruhigung" möglich, die ja den eigentlichen Zweck der Kompromißbildung ausmacht. So trifft man nicht selten Individuen mit chronischem Kompromißschuldgefühl, welche ihre Verfassung für „geboten" halten und als geistig notwendige verkünden: Schuldbewußtsein wird zur Pflicht für „anständige Menschen". So können aber auch andere Buß- oder Ersatzleistungen Pflichtcharakter tragen: Askese, Zwangshandlungen, Posen, Hochwertigkeitsphantasien, Erlösungshoffnung usw. (Die „Erlösung" in diesem Sinn ist natürlich nicht mit der rein geistigen Erlösung von der *Subjektivität* zu verwechseln!) Es verhält sich mit solchen „inneren Gebundenheiten" nicht anders wie mit den äußeren: die unbedingte Autorität des geistigen Ideals wird im Kompromiß auf das Kompromißideal übertragen; sonst könnte der Kompromiß ja nicht tatsächlich Kompromiß sein noch den Dienst des Kompromisses tun.

War bisher von Kompromissen zuerst im äußeren und dann im inneren Verhalten die Rede, so haben wir endlich noch eine eigentümliche Mischform zu erwähnen: den *autistischen* Kompromiß. Er ist in gewisser Weise ein innerer, sofern nämlich das Individuum es dabei mit sich selber und nicht mit fremden Objekten zu tun hat. Aber er trägt zugleich den Charakter des äußeren Kompromisses, sofern der exzentrisch ungeistig herrschende Trieb, welcher der geistigen Richtung zuwiderläuft, in einer wenn auch pervertierten Außenmodifikation auftritt. Der zugrundeliegende Konflikt ist derjenige zwischen dem geistigen Anspruch des Individuums an sich selbst — und der autistisch-erotischen (und insofern subjektiven und ungeistigen)

Digitized by Google

Einstellung gegen sich selbst. Die allgemeine Form des Kompromisses, in welchem ja immer beiderlei Interessen relativ auf ihre Rechnung kommen sollen, ist die, daß das geistige Selbstideal mit dem Ideal der Selbstliebe sich kombiniert, so daß das Individuum seinem selbstverliebten Interesse wenigstens ungefähr nachgehen und trotzdem glauben kann, damit seine geistige Pflicht zu erfüllen. Auch hier wollen wir die einzelnen Möglichkeiten nur kurz andeuten.

Eine Form des Kompromisses ist die bekannte Einbildung des unter geistigen Idealen stehenden Individuums, daß es diese Ideale, ja das letzte Ideal, tatsächlich selber erfülle oder doch erfüllen könne: die Einbildung der „Vollkommenheit", der Vollkommenheitswahn. Er kann, nebenbei bemerkt, kompensatorischen Charakter haben und ruht dann auf einem Kampfkompromiß, wie er oben geschildert wurde. Um diesen Wahn aufrechterhalten zu können, macht das Individuum unter Umständen (wenn die bloße Pose nicht verfängt oder ihm selber nicht genügt) große geistige oder scheinbar geistige Anstrengungen (geistige und Kulturstreberei), oder es versichert sich einer Gemeinde von Gläubigen, oder es übt sich in Hochwertigkeitsphantasien, an denen es sich im stillen Kämmerlein berauscht, — und was dergleichen geistig-ungeistige Selbstbefriedigungen mehr sind (Pharisäismus, Schöngeistigkeit, Bigotterie, „Bravheit", Aesthetentum usw. usw.). Ja sogar auf den eventuell vorhandenen Kampfkompromiß und das damit verbundene Minderwertigkeitsgefühl und innere Leiden tut der Autist sich etwas zugute: er empfindet und propagiert sich als den „feineren Menschen" gegenüber dem „Gesunden" (dem vielleicht nicht die geistige Energie, sondern nur jene innere Zwiespältigkeit fehlt). Die Koketterie mit der eigenen Sünde, Unvollkommenheit, Zerrissenheit, Selbstverurteilung usw. gehört dahin.

In anderer Weise zeigt sich der geistig-autistische Kompromiß als charakteristische Verquickung und Verwechslung von geistigem und subjektivem Vollkommenheits-*Ideal*. Das Individuum bildet sich dann wohl nicht ein, selber vollkommen zu sein, noch erweckt es diesen eiteln Anschein, noch kokettiert es mit der eigenen Sündhaftigkeit; aber es *strebt* nach einer Vollkommenheit, welche neben geistigen Zügen den Stempel der Selbstgefälligkeit, des Autismus trägt. Es glaubt dann, das *Ziel* alles geistigen Strebens sei die *individuelle* „Vollkommenheit". Es erstrebt also die Zentralität, die Ausgeglichenheit, nicht um der geistigen Idee willen, sondern *um seinetwillen*. Daher sieht es auch nicht, daß die geistige Idee sich nur in der harmonischen Gestaltung der gesamten Realität verwirklichen kann, ja daß sie so

Digitized by Google

gemeint ist. In seinem Autismus kümmert es sich nicht um sein Verhältnis zum Andern, sondern sucht eine selbstverliebte Eigenvollkommenheit, will eine „private Harmonie" rein für sich selbst. Es fehlt diesem Ideal nicht an geistiger Bestimmtheit; Sinn für das Sein ist vorhanden. Aber das Ideal ist autistisch pervertiert, es ist ein Kompromißideal. Das Individuum will im geistigen Sinne vollkommen sein, damit es *sich selbst gefalle*. Es will sich in seiner Vollkommenheit spiegeln. Es will „objektiv" sein, um seiner autistischen Subjektivität zu frönen, oder jedenfalls will es dies *auch*. Es dient zwei Herren, wie der an fremde empirische Größen Gebundene; aber der eine der beiden Herren ist es selbst.

Mit dieser Form des Vollkommenheitsstrebens hängt notwendig eine eigentümliche Ueberspannung des Selbstideals zusammen. Wir wissen, daß der wahre geistige Anspruch für ein wirkliches Individuum nur in der ständigen *Bewegung* nach der Idee der Geistigkeit hin zu realisieren ist, daß er also notwendigerweise als unendliche *Aufgabe* wirkt und auch als solche erlebt wird. Die autistisch getrübte Geistigkeit dagegen begnügt sich nicht mit der Hingabe an diese ständige Annäherung, sondern aus ihr entspringt die inhaltlich ungeistige (autistische) und nur der Form oder dem autoritativen Charakter nach geistige Anforderung des Individuums an sich selbst: schon jetzt und jederzeit vollkommen (im Sinne des geistigen Zieles) zu *sein*. Die Anforderung hängt auch zusammen mit der autistischen Außerachtlassung der geistigen Aufgabe mit Bezug auf die Außenwelt. Diese Aufgabe wiese auf die Notwendigkeit hin, die eigene Vollkommenheit *zusammen* mit derjenigen alles anderen zu suchen; womit sich von selber das Ideal der privaten und der jederzeitigen Vollkommenheit verböte. —

Ist nun aber einmal die autistische Ueberspannung da, und gelingt es dem Individuum nicht, in der vorher charakterisierten Weise die Illusion der tatsächlichen eigenen Vollkommenheit zu gewinnen, so muß das überspannte Ideal im Sinne einer ebenfalls überspannten Selbstverurteilung wirken. Wir kennen diese autistisch überspannte Zensur aus dem Phänomen der *Depression* des Autisten; sie trägt die Form der geistigen („moralischen") Depression, ist aber ihrem Gehalt nach affektiv übertrieben, weil sie vom übertriebenen Ideal herstammt. Viele scheinbar rein geistige Unzufriedenheit mit sich selbst (Depression, Sündengefühl, Verzweiflung) ist in Wirklichkeit autistischer oder vielmehr autistisch getrübter Art. Mit rein geistiger Selbstzensur läßt sich ein gewisser *Humor* sehr wohl verbinden. Ja der echte Humor ist recht eigentlich ein Zeichen der Affektfreiheit

Digitized by Google

und daher der relativen Freiheit des Individuums von sich selbst. Denn er bedeutet die Ueberlegenheit des prinzipiell an die geistige Idee hingegebenen Individuums über alle bloße Realität, selbst über den eigenen unvollkommenen Zustand. Diesen Humor kann nur jemand haben, der die geistige Richtung *einhält*, ohne von der autistischen Idee besessen zu sein, als könnte oder müßte er vollkommen *sein*; nur so ist er prinzipiell von sich selber frei, auch *in* seiner tatsächlichen Gebundenheit, und der Humor ist das Zeichen dieser Freiheit. Der autistische Idealist dagegen ist eben wegen seiner autistischen Einstellung an die eigene Subjektivität gebunden und *kann* sich nicht der geistigen Richtung rein und ohne Nebenabsicht hingeben. Darum muß er die eigene unvollkommene Tatsächlichkeit „tragisch nehmen", ist er niemals über sich selbst überlegen, kann er keinen Humor haben.

Gerade die Häufigkeit der autistischen Trübung, wie auch der vorher charakterisierten Kampfkompromisse, hat wieder Anlaß und scheinbar berechtigten Anlaß gegeben zu dem Irrtum, als *gebe* es keine Geistigkeit, die etwas anderes wäre als modifizierte Triebhaftigkeit. Man entdeckt in allen (oder doch in sehr vielen) tatsächlich vorkommenden Idealen und Zensuren, welche die autoritative Form der Geistigkeit tragen, mehr oder weniger deutliche Ingredienzien, welche in der Tat aus der Subjektivität, z. B. gerade der autistischen, stammen. Man bemerkt die „Eitelkeit" des autistischen Vollkommenheitsideals und der autistischen Selbstverzweiflung, und man bemerkt nicht oder will nicht bemerken, daß die *Form* selbst dieses trüben Ideals und dieser partiell ungeistigen Selbstbeurteilung eben *nicht* der ungeistigen (triebbestimmten, subjektiven), sondern nur einer andersartigen, eben der geistigen Richtung entstammen kann. So beurteilt man einseitig und unrichtig *alles* was nach Vollkommenheitsideal aussieht rein von seinem autistischen (oder kompensatorischen oder asketischen kurz: affektiven) Einschlag aus: eben als verkapptes Triebideal. Das ist die halbe Wahrheit, aber nicht die ganze. Kein Kompromißphänomen läßt sich nur aus der einen Komponente erklären.

Wir könnten damit das Thema der Trübungen und Kompromisse verlassen, da die wesentlichen Möglichkeiten dargestellt sind. Doch muß einer mit Bezug auf jede Art der Trübung möglichen Erscheinung noch eben gedacht werden, welche für das individuelle Leben von nicht geringer Bedeutung ist. Wir haben bereits bei Anlaß der Kampfkompromisse darauf aufmerksam gemacht, daß die geistige Richtung unter Umständen mit relativ großer Energie bis zur Phase des Urteils

Digitized by Google

eingehalten wird, daß dann aber die Energie nachläßt, so daß die subjektiven Interessen sich trübend und kompromißbildend einschleichen können. Diese Möglichkeit ist indessen nur ein Spezialfall einer allgemeinen Erscheinung, welche außerordentlich häufig zu beobachten ist. Die Handlung ist stets ein zeitlicher Verlauf, der nach Phasen und entsprechenden Organbetätigungen relativ einzuteilen ist. Es muß daher immer möglich sein, daß während einer Etappe die geistige Richtung stärker als in einer anderen Etappe über die ungeistig-subjektive überwiegt. Der zeitliche Verlauf und die inzwischen mögliche Anderseinstellung des gesamten Individuums ermöglicht eine derartige Kräfteverschiebung zwischen den beiden Richtungen während des einzelnen Verhaltens.

So kommt, wie hervorgehoben worden ist, ein relatives Nachlassen der geistigen Energie (d. h. der Energie des wesentlich geistig gerichteten Interesses) auf dem Wege von der Gefühls- zur Tatphase der Reaktion vor. Es ist aber auch möglich, daß die Reaktion als eine relativ ungeistige beginnt und erst in ihrem Verlaufe, etwa in der Phase des Urteils, an geistiger Kraft gewinnt. Ferner sprechen viele Erfahrungen dafür, daß überhaupt bestimmte Individuen nur in bestimmten *Phasen* des Verhaltens relativ große geistige Energien zu entwickeln imstande sind, während in anderen Phasen die Subjektivität zu überwiegen pflegt oder doch die Trübungen ausgesprochener sind. Diese charakterologische Eigentümlichkeit kann in der Konstitution oder in der individuellen Entwicklung begründet sein. Jedenfalls kennen wir Individuen, denen eine relativ stark geistige Einstellung im Gefühl wohl möglich ist, während sie im Urteilen (Denken) oder dann in der Tat selbst regelmäßig zu Kompromissen kommen. Wir kennen andere, deren geistige Energie im gleichen Maße zuzunehmen pflegt, je mehr die Handlung zur Tat wird und je mehr also die Widerstände des Objekts wirksam werden. Wir kennen weiter Typen, die weder im Gefühl noch in der Tat, wohl aber im Wissen oder in der Phantasie „geistesstark" sind d. h. die geistige Richtung relativ rein und ohne Kompromisse einzuhalten imstande sind. Es handelt sich überall um *festgelegte* Handlungsmöglichkeiten, um Formschemata, über die das Individuum, wenn sie einmal da sind, nicht hinaus kann. Man kann sie alle als *Kompromisse* zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit betrachten: beide Richtungen haben sich sozusagen nach den Phasen des Handelns in die Herrschaft geteilt. Reiner Geistigkeit entspräche selbstverständlich das Herrschen der geistigen Richtung durch den ganzen Verlauf des Verhaltens. Wird sie durch die subjektive Richtung abgelöst, oder tritt sie erst im Verlaufe der Hand-

Digitized by Google

lung deutlich hervor, so bedeutet das einen Kompromiß im Individuum als solchem, nämlich eine besondere Art beide Richtungen auf ihre Rechnung kommen zu lassen. Es braucht ja in den relativ ungeistigen Phasen nicht die reine Ungeistigkeit zu herrschen (das ist überhaupt nicht möglich). Aber sie werden sich dadurch auszeichnen, daß in ihnen Trübungen und Kompromisse leichter möglich und ausgesprochener sind als in den relativ stärker geistbestimmten Phasen. Eben in dieser Weise ist diese „Verteilung" der geistigen Energie auf die Phasen für jede Art von Trübung bedeutsam.

Die Einsicht in den Ort der Geistigkeit innerhalb des menschlichen Verhaltens gibt uns nun endlich die Möglichkeit diejenige Art des Lebens psychologisch zu verstehen, die man unter dem Begriff der *Kultur* zusammenfaßt. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, eine ausgeführte Psychologie der kulturellen Phänomene zu entwickeln; wir müssen das besonderen Darstellungen überlassen. Dagegen können und müssen hier die *allgemein*-psychologischen Grundlagen der Kulturpsychologie gelegt werden, wenigstens soweit sie in das Gebiet der Individualpsychologie fallen. In diesem Sinne möchten wir die dieses Kapitel abschließenden Betrachtungen aufgefaßt wissen.

Daß Kultur ein geistiger Begriff ist, kann wohl als selbstverständlich gelten; im übrigen wird ja noch zu zeigen sein, wie in der Tat alle kulturellen Erscheinungen nur aus der menschlichen Geistigkeit — wenn auch solche Geistigkeit nie ohne Trübungen vorkommen wird — zu verstehen sind. Indessen ist nun Kultur andererseits zumeist nicht als individuelles, sondern als *soziales* Gesamtphänomen verstanden. Und sicher kann sie vollständig nur von einer Sozial- und nicht von einer Individualpsychologie aus erfaßt werden. Trotzdem liegen ihre elementaren Möglichkeiten, wie diejenigen aller sozialen Phänomene und Gebilde, im einzelnen menschlichen Individuum. Und wenn Kultur eine geistige Angelegenheit ist, so müssen ihre Wurzeln in der individuellen Geistigkeit aufgezeigt werden können.

Das erste, worauf in diesem Zusammenhang aufmerksam gemacht werden muß, ist die *gemeinschaftsbildende Kraft* der individuellen Geistigkeit überhaupt, ja der Ursprung *aller* Sozietät aus dieser Geistigkeit. Gewiß können Triebinteressen, im Sinne subjektiv-ungeistiger Ziele, verschiedene Individuen zu gemeinsamem Handeln zusammenbringen. Die Möglichkeit dafür liegt speziell im Eros, in seiner „sozialen" Modifikation. Er treibt das Individuum zum Anschluß an bestehende Vereinigungen und zur Gründung von Ver-

Digitized by Google

einigungen selbst. Und auf dieser Grundlage kann sich dann auch ein Kollektivegoismus einstellen, der die Selbstbehauptungsinteressen der Einzelnen zusammenfaßt und ihren Erfolg durch die Gemeinschaft garantieren läßt. (Selbstbehauptung *allein*, ohne Trieb und daher Möglichkeit zur Sozietät, könnte nicht zum Zusammenschluß führen, trotzdem der Zusammenschluß vom egoistischen Gesichtspunkte aus zweckmäßig ist; aber das ist hier Nebensache.)

Allein eine Gesellschaft, die *rein* auf Triebinteressen aufgebaut wäre, könnte keine Gemeinschaft (Lebensgemeinschaft, Handlungsgemeinschaft, Interessengemeinschaft) sein; sie könnte nicht bestehen, ja sie könnte, genau genommen, überhaupt nicht entstehen. Denn die Triebe sind ihrem Wesen nach am *Individuum* orientiert und besorgen, in ihrer Auswirkung, einzig die Geschäfte des besonderten und gesonderten Individuums; sie sind ja das im Menschen, was gerade seine Subjektivität ausmacht, was er mit keinem anderen gemeinsam hat noch teilen kann. Das gilt nicht etwa nur für den egoistischen, sondern auch für den erotischen Trieb. Wir wissen ja nun, daß dieser eine Modifikation des Triebes der Selbstveränderung ist, und daß Selbstveränderung des Individuums immer sein Interesse ausmacht. Wenn der Einzelne erotisch zum Andern hingezogen ist, so ist ihm dieser Andere (als einzelner oder als Gesellschaft, als Welt schlechthin) nichts als eine Gelegenheit zur Identifikation, zur Selbstveränderung also. Nicht um den Zusammenschluß ist es der Erotik zu tun, sondern um individuelle Befriedigung. Und aller Zusammenschluß ist der erotischen genau wie der egoistischen Einstellung nur Mittel zum Zweck. Nimmt der Zusammenschluß die Form relativer Lebensgemeinschaft an, so ist diese nichts als das Maximum der erreichbaren Identifikation, bleibt also subjektiv-individuell bestimmt, ist Selbstbefriedigungsinstitut und besteht solange, als nicht andere Anschlüsse höhere Befriedigung versprechen. Der Eros ist, wie wir wissen, seinem Wesen nach „untreu"; er ist ja die Wandelbarkeit, die Veränderungssucht selbst. So ist er, wie der Egoismus, *nicht* Gemeinschaftsprinzip.

Das wird erst ganz deutlich, wenn man eine rein auf Triebinteressen aufgebaute Gemeinschaft einmal — es ist eine Fiktion — als *bestehend* annimmt und sich die Struktur klarmacht, die sie haben müßte. In dieser Gesellschaft würde nämlich jedes Individuum ausschließlich „für sich selber sorgen"; es wäre ja „Glied" der Gesellschaft nur zum Zwecke der Befriedigung seiner (erotischen oder egoistischen) Subjektivität. Es wäre also individualistisch, also gerade nicht sozial eingestellt. Somit wäre die „Gesellschaft" ein Konglomerat, das nicht nur die Möglichkeit jederzeitigen Zerfalls

Digitized by Google

in sich trüge, sondern prinzipiell zerfallen *wäre*; sie bildete keine *Gemeinschaft*; selbst wenn „gemeinsame" Zwecke vorkämen, so wären sie keine gemeinsamen, sondern zufällig gleichlaufende Zwecke. Dieser Gesellschaft fehlte eben das, was die Gemeinschaft ausmacht: die innere *Einheit*. Einheit, das *organische* Prinzip und darum das Prinzip aller wirklichen Gemeinschaft, ist antisubjektivistisch, ist prinzipiell aller Triebrichtung entgegengesetzt, ist Sache des Einheitsprinzips schlechthin und ist also, als *gewollte* Einheit, Sache des Geistes. Wo also Gemeinschaft existiert, im Sinne eines irgendwie organisierten Zusammenschlusses von Individuen, da offenbart sich in ihr der Geist, und da bildet er den Grund und das Element der Sozialität. Wie die Einheit oder Ganzheit des einzelnen Individuums Ausdruck des Einheitsprinzips ist, so ist jede menschliche Sozietät Ausdruck der menschlichen Parteinahme für das Einheitsprinzip: Ausdruck der Geistigkeit, wie sie *im einzelnen Menschen* lebt.

Wir sahen ja auch bei der Beschreibung des geistigen Ideals, daß alle Geistigkeit im Hinblick auf die außerindividuelle Wirklichkeit zur *Harmonisierung* dieser Wirklichkeit drängt. Der Geist ist, sobald das *äußere* Verhalten in Betracht kommt (und es kommt im Leben des Individuums *immer* in Betracht), der Wille zur Harmonie, also der Wille negativ zur Entsubjektivierung des einzelnen, positiv: zur Bildung der Interesseneinheit, welche genau das Wesen jeder Gemeinschaft ausmacht. Wir haben damals schon betont, daß dieser Wille etwas durchaus, ja prinzipiell anderes ist als das *erotische* Streben vom Individuum zum andern.

Wenn so der Geist das Gemeinschaftsbildende im Individuum ist, und das Zusammenhaltende in der Gemeinschaft, so hindert diese Tatsache natürlich nicht, daß nun bei der Bildung und im Bestande der Gemeinschaft auch die erotische oder egoistische Subjektivität mitsprechen und mit auf ihre Rechnung kommen kann. Denn menschlicher Geist in seiner Tatsächlichkeit ist trüber Geist, und kein Individuum ist nur geistig oder rein geistig orientiert. Insbesondere wird gerade die soziale Form der Erotik bei der Bildung von Gemeinschaften ähnliche Schrittmacherdienste leisten können wie dort, wo der individuelle Eros uns auf das Objekt hinlenkt, das dann Objekt des geistigen Interesses werden soll. Wie dort, so wird aber auch hier, in der Gemeinschaft, die nicht überwundene Subjektivität der einen oder der anderen Richtung trübend und kompromißbildend sich bemerkbar machen: das Individuum, kraft seiner Geistigkeit *Glied* einer Gemeinschaft, wird kraft seiner Ungeistigkeit *in* der Gemeinschaft seine subjektiven Ziele mit verfolgen, und so wird die

Digitized by Google

Gemeinschaft mehr oder weniger zur Gelegenheit erotischer oder egoistischer Befriedigung. Darum ist sie aber nicht ihrem *Wesen* nach, nämlich gerade als *Gemeinschaft*, erotisch oder egoistisch bestimmt. Auch die getrübte Geistigkeit ist Geistigkeit. Mag jede Art von Kompromißmöglichkeit sich in der Sozietät wieder zeigen (und sie *wird* sich zeigen): daß kompromittierte Gemeinschaft *ist*, diese Tatsache offenbart zugleich, daß Gemeinschaft ist; als Gemeinschaft ist sie aber das Werk des Geistes. Alle Gemeinschaft ist durch überindividuelle, nichtsubjektive Ziele und lebt von ihnen.

Soziale Werte (Ziele, Interessen) sind darum *immer*, in allen Trübungen, relativ geistige Werte. Sie können jedenfalls, wie die Gemeinschaften selber, nur unter geistigen und nicht unter subjektiven oder also triebhaften Gesichtspunkten betrachet und gewürdigt werden. Darum ist ja auch alle sozialpsychologische Wissenschaft zugleich notwendigerweise Geisteswissenschaft (vgl. die Methodenlehre). Während das *individuelle* Leben stets unter geistigen und unter (ungeistigen) Triebgesichtspunkten betrachtet werden kann und betrachtet werden muß, weil das Individuum zwar Subjekt der Geistigkeit ist und geistige Ziele kennt, zugleich aber Triebsubjekt ist und daher Triebziele setzt. Individualpsychologie hat darum eine geisteswissenschaftliche Seite, aber sie erschöpft sich darin nicht. Immerhin liegt die Möglichkeit zur sozialen Geistigkeit, und die Wurzel dazu, im Individuum, eben sofern es Träger der gesellschaftbildenden und soziale Werte setzenden Geistigkeit ist. Die Gemeinschaft besteht, samt ihren Zielen, doch stets aus Individuen und durch Individuen. Es ist daher Sache der Individualpsychologie, als Individualpsychologie des Geistes die individuellen Grundlagen der sozialen Geistigkeit und also der Kultur aufzuzeigen. Das soll im folgenden in einer noch spezielleren Weise, als es bis jetzt geschehen ist, versucht werden. Bis jetzt ist der Ursprung der Gemeinschaft überhaupt und daher allgemein aller möglichen Gemeinschaftsinteressen aus der individuellen Geistigkeit überhaupt klar geworden. Nun soll gezeigt werden, wie die hauptsächlichen *Arten* des kulturellen oder also des geistigen Gemeinschaftslebens, die sich nach den Arten der Gemeinschaftswerte oder der kulturellen Interessen bestimmen, in den möglichen *Modifikationen* der individuellen Geistigkeit verwurzelt sind. Wir betonen aber ausdrücklich, daß diese Betrachtungen an dieser Stelle nur die Bedeutung einer Skizze haben können, deren Ausführung wir uns vorbehalten.

Es ist dargetan worden, wie in einer bestimmten Art inneren Handelns, eben in der Abkehr von der Exzentrizität des Triebinteresses,

Digitized by Google

die geistige Idee *erlebt* wird, nämlich als idealer Richtpunkt des geistigen Verhaltens. Ihrem Inhalt nach freilich erscheint diese Idee immer relativiert zum bloßen Ideal; ihrer Form nach aber wirkt sie auch in diesem Ideal noch in ihrer *Absolutheit*, d. h. einfach als unbedingt geltende Norm. So daß jedes geistige Erlebnis ein Normerlebnis ist. Im Kampf gegen die Exzentrizität des eigenen Verhaltens geht so dem Individuum jedesmal, nur mehr oder weniger intensiv, absolute Geltung auf. Bewußt oder unbewußt ist es erfaßt vom absoluten Anspruch, und dieser Charakter eignet dem Erlebnis auch dann, wenn der Inhalt des Anspruchs in einem nur relativen oder nur vagen Ideal des eigenen Verhaltens bestehen sollte. Alles geistige Erleben (also der Ursprung alles geistigen Verhaltens) ist Absolutheitserleben. In ihm, und in ihm allein, tritt das Individuum in „Berührung" mit der Idee, auf welche alles geistige Ideal hinweist. Eben damit aber ahnt es, erlebt es gefühlsmäßig etwas, was nicht verwirklicht ist noch jemals wirklich werden kann, was also außerhalb aller Wirklichkeit steht: die Idee des Seins selbst. So ist das geistige Erlebnis das einzige *Transzendenz*-Erlebnis, wenn man unter Transzendenz eben die Erlebnistatsache versteht, daß etwas „da ist" und sich als bedeutsam erweist, ohne der Wirklichkeit anzugehören. Transzendent ist in gewissem Sinne allerdings auch die Nichtseinsidee der absoluten Ungehemmtheit des Triebes. Aber diese Idee hat im Erleben nicht Geltungskraft. Die eigentliche Transzendenz, als „wirksame", kommt nur der geistigen Idee zu, weil nur sie Geltungscharakter hat.

Wo ein derartiges Erlebnis autoritativer Transzendenz vorliegt, da sprechen wir von *religiösem* Erleben. Es ist nicht nötig, daß der *Inhalt* der Idee vollkommen adäquat erfaßt werde (gefühlsmäßig oder bewußt), das ist sogar, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht möglich. Wesentlich ist nur die „Form": das Erleben der absoluten Geltung, also der unbedingten Autorität. Wo immer ein Anspruch als unbedingt und also grundsätzlich nicht als Wirklichkeitsanspruch erlebt wird, da liegt religiöses Erleben vor. Alle Ansprüche, die in den Augen (im Erleben) des Individuums Wirklichkeitsansprüche sind, also von einer Realität ausgehen, werden als Triebansprüche (Triebinteressenansprüche) erlebt, und ihnen gegenüber antwortet das Individuum notwendigerweise mit seiner eigenen Subjektivität: es steht Wirkliches gegen Wirkliches, Individualinteresse gegen Individualinteresse. Unbedingtheit wohnt so erlebten Ansprüchen nicht inne, oder eben nur insofern, als sie absoluten (überwirklichen) Anspruch symbolisieren, als mithin das Individuum *in* ihnen oder durch sie hindurch die Idee selber spürt und glaubt. Alles Unbedingtheits-

Digitized by Google

erlebnis, auch wenn es aus Anlaß einer Realitätseinwirkung entspringt, weist über die Realität hinaus; *weil* es Unbedingtheitserlebnis ist, ist es Transzendenzerlebnis, ist es religiöses Erlebnis.

Darum eignet dieser religiöse Charakter der Gefühlseinstellung (und dem daraus entspringenden Handeln) auch dort, wo scheinbar eine empirische Größe das dem Individuum Gegenüberstehende, das Erlebnisauslösende ist, — sobald nur diese Größe als Repräsentant des grundsätzlich Nichtempirischen, des seiner *Art* nach absoluten Anspruchs gilt. Wen das Unbedingte im Gewitter oder im Feuer „ergreift", oder im Tode eines geliebten Wesens oder bei welcher Gelegenheit immer es sei, wer also durch solche Ereignisse veranlaßt wird, sich innerlich von seiner Subjektivität abzukehren und eben darin den unbedingten, übersubjektiven und daher überwirklichen Anspruch erlebt: der erlebt religiös. Der Anlaß ist dabei insofern gleichgültig, als er eben nur Anlaß und nie das Unbedingte selber ist. Wesentlich aber ist die Hinwendung zum transzendenten Unbedingten, genauer: das Erlebnis dieses Unbedingten in dem an und für sich bedingten Symbol. So auch, wenn der Anlaß in der *Forderung* eines wirklichen Individuums besteht. Solche Forderung kann Symbolbedeutung besitzen, wenn der Fordernde als Vertreter des unbedingten Anspruchs erscheint. Ist das nicht der Fall, so ist die Forderung nicht mehr als der Ausdruck fremden Interesses, dem man mit dem eigenen Interesse gegenübertreten kann. Ist aber der Fordernde als Vertreter des Unbedingten geglaubt, so wird sein Anspruch zum absoluten Anspruch; genauer: *in* seiner Forderung wird dieser Anspruch gespürt. So ist religiöses Erlebnis nie einfach das Erleben einer empirischen „Macht" oder dgl., sondern immer das Erleben eines als absolut eingeschätzten Anspruchs, mag es auch durch ein wirkliches Gegenüber ausgelöst sein. Es ist insofern immer ein *inneres* Erlebnis: dasjenige der *notwendigen* Abkehr von der Exzentrizität, der notwendigen Hingabe an die geistige Idee, — mag auch diese Idee in noch so abgeschwächter oder kompromittierter Gestalt, als noch so „ermäßigtes" oder „unreines" Ideal geschaut sein.

Alles *Handeln*, welches mit solchem Erlebnis seinen Anfang nimmt und seine Auswirkung ist, ist religiöses Handeln. Gleichgültig, welches seine speziellen Ziele seien. Wer auf Grund des religiösen Erlebnisses an sich selber oder an anderen im Sinne der Vergeistigung arbeitet, der handelt religiös, mag auch diese Vergeistigung noch so unvollkommen, verworren, unrein verstanden sein, mag auch das spezielle Ziel der Handlung ein trübes Kompromißideal sein. Nicht auf den Inhalt kommt es an, sondern auf die Form, d. h. die Tendenz; es

Digitized by Google

kommt nur darauf an, daß die Handlung die Hingabe an die Idee selbst, die absolute Autorität, — daß sie also den unbedingten *Gehorsam* zum Ausdruck bringe und so grundsätzlich Zeugnis von der Bereitschaft zur Ueberwindung der Subjektivität ablege. — Darum ist auch dort noch religiöses Handeln, wo es in nichts anderem als im spontanen Ausdruck der „Ergriffenheit" vom Absoluten bestehen sollte, zugleich also im Ausdruck der Ergebenheit, der prinzipiellen Hingabe, des Gehorsams, kurz: in der kultischen Gebärde.

Selbstverständlich kann das spezielle *Objekt* auch der religiösen Handlung nur ein *wirkliches* Objekt sein, nicht etwa die Idee selbst. Denn alle Handlung ist Auseinandersetzung, und diese ist nur zwischen Wirklichkeiten möglich. Auch die kultische Verehrungshandlung ist nicht eine Handlung am Verehrten selber, als dem Objekt, sondern entweder eine Handlung gegen sein *Symbol* (und dann in der Regel eine Identifikationshandlung) oder eine *innere* Handlung (Handlung des ergriffenen Individuums gegen sich selbst) mit dem Zweck, die innere Erregung motorisch ausklingen zu lassen und so die eigene Spannung zu überwinden (s. im 2. Kap. „Ausdruckshandlung"). Nur in *getrübten* Formen (s. unten) der Religiosität kann das Individuum die Autorität selbst mit ihrem wirklichen Symbol verwechseln und also *glauben*, in seinem Handeln das Verehrte selbst zu „behandeln": sein Handeln ist dann gerade insofern religiös, als es unter der absoluten Autorität steht, und gerade insofern irreligiös, als es sich gegen diese Autorität selber richtet.

Die Möglichkeit religiösen Erlebens setzt die Möglichkeit geistiger Richtung des Individuums voraus. Das religiöse Erleben selber, und das daraus entspringende Handeln, wird im allgemeinen jene geistige Möglichkeit verstärken. Wo „Neigung" zu religiösem Erleben besteht oder geschaffen (verstärkt) worden ist, da sprechen wir von religiöser *Einstellung* des Individuums oder von individueller *Frömmigkeit*. Sie besteht in der dauernden Hingabe an die unbedingte Autorität, welche Hingabe sich im religiösen Erlebnis aktiviert und erneuert. Sie ist Gehorsamseinstellung, Pietas. Als solche ist sie das Gemeinsame in allen „Religionen", d. h. in allen sozial sanktionierten wie individuell vorhandenen Arten oder Formen des religiösen Erlebens und Handelns. Sie ist das, was überall den „Kern" oder das Wesen der Religion ausmacht und worauf alle „Religion" (als soziale Institution) hinarbeitet oder was sie zu bewahren sucht.

Die im religiösen Erlebnis gespürte Autorität, welcher die fromme Einstellung gilt und in deren Gehorsam das fromme Handeln steht, ist die *Gottheit* aller Religions- und Frömmigkeitsformen. Psycho-

Digitized by Google

logisch definiert sie sich, wie wir wissen, zunächst als Richtpunkt aller geistigen Anstrengung, als transzendente, ewig der Wirklichkeit entrückte, wenn auch in relativen Wirklichkeitsidealen sich ankündigende oder in symbolkräftigen Wirklichkeitsphänomenen (oder Personen) sich offenbarende *Idee*. Doch ist nie zu vergessen, daß diese Idee als *Subjekt* des absoluten Anspruchs dem Erlebenden aufgeht. Damit ist untrennbar der „*persönliche*" Charakter der Autorität gegeben, wenn anders Persönlichkeit soviel ist wie Subjekthaftigkeit, d. h. Ursprung eines als Reaktionsnötigung empfundenen „Interesses". So ist die Idee, als Persönlichkeit, unter allen Umständen Gottheit, wo immer sie *erlebt* wird. Und alle Versuche der Entpersönlichung zeugen von getrübter Religiosität, d. h. von einem Energiemangel des religiösen Erlebens oder, was zuletzt dasselbe besagen will, von trübenden Kompromissen oder Vermischungen (s. unten) religiöser und ungeistiger Einstellung. Ebenso natürlich alle Verwechslungen oder Vermischungen des göttlichen mit *wirklichem* Persönlichkeitscharakter.

Alle Frömmigkeitsarten tragen den hier kurz geschilderten Charakter. Sie sind Frömmigkeit, sofern sie Hingabe an die Gottheit sind, wie immer diese Gottheit „inhaltlich", d. h. nach dem Inhalt ihres Anspruchs, ihres „Interesses", ihres „Willens" und daher ihres Wesens empfunden, gefühlt, gedacht werde. Alle Frömmigkeit ist Eine, sofern sie *Frömmigkeit* ist, Hingabe, Pietas. Daher können die unterscheidenden Merkmale der einzelnen Formen oder Arten der Frömmigkeit nur entweder in den verschiedenen möglichen Arten des „bevorzugten" oder „herrschenden" religiösen *Erlebens* oder dann in den möglichen Arten der *Trübung* der Frömmigkeit gesucht werden.

So gibt es eine Frömmigkeitsart, die wesentlich von *inneren* religiösen Erlebnissen stammt oder in ihnen sich ausdrückt, eine „Gewissensfrömmigkeit" sozusagen. Dem Individuum geht die absolute geistige Notwendigkeit und geht damit die Gottheit selbst vorzugsweise in der inneren Auseinandersetzung mit sich selber auf. Während anderen Individuen der Anstoß eher aus *äußeren* Erlebnissen kommt, oder ihre Frömmigkeit sich vorzugsweise in der Fähigkeit zu solchen *symbolhaften* Gottesoffenbarungen (Ergriffenheiten) zeigt. Innerhalb dieses Typus wären wiederum verschiedene Modifikationen zu unterscheiden, je nach denjenigen Wirklichkeitsphänomenen, die für bestimmte Individuen besondere Symbolkraft besitzen und daher zu bevorzugten und dauernden Symbolen der Gottheit werden (Personen, Naturphänomene, Lebensphänomene). Es ist indessen zu bemerken,

Digitized by Google

daß auch dort, wo das religiöse Erlebnis von solchen äußeren Erscheinungen angeregt ist, es selbst, das Erlebnis, doch als *religiöses* immer ein inneres Erlebnis ist, nämlich eine Erschütterung des „Vertrauens" auf die eigene Subjektivität und eine grundsätzliche Abkehr von ihr. — Endlich stammt ein Unterschied in den Frömmigkeitsformen aus der individuell verschiedenen Art, wie das religiöse Erlebnis oder die allgemeine fromme Einstellung sich im *Handeln* vorzugsweise auswirkt, — was mit „Fixierungen" der Handlungsenergie oder speziell der geistigen Energie auf bestimmte Phasen des Handelns zusammenhängt (wir haben früher von solcher Fixation gesprochen). So gibt es eine Gefühlsfrömmigkeit (das Individuum vermag nur wesentlich fühlend sich dem Göttlichen hinzugeben, und seine Energie versagt, sobald die produktive Tat in Frage kommt; es ist einseitig „gefühlsstark"), eine Tatfrömmigkeit (die höchste geistige Energie entfaltet sich erst auf der Stufe der Tat, am Widerstand des Objekts), eine „Denkfrömmigkeit" (die geistige Energie erschöpft sich im wesentlichen in der unter der Autorität stehenden Wissensarbeit; vgl. „Kontemplation"), aber auch eine „Kultfrömmigkeit", welche sich dadurch auszeichnet, daß die Erschütterung des religiösen Erlebnisses sich in den die Hingabe *symbolisierenden* Ausdruckshandlungen der Hauptsache nach erschöpft.

Doch führen gerade diese Phasenvereinseitigungen schon zum Begriff der *Trübung* reiner Frömmigkeit hinüber. Denn fromme Einstellung müßte — das liegt im erlebten Anspruch — sich im *ganzen* Verhalten, im ganzen „Leben" auswirken. Alle Erschöpfung in einzelnen Phasen oder Arten des Handelns bedeutet relative Schwäche der geistigen, also der religiösen Energie, und insofern eine Trübung der Frömmigkeit selbst. Denn jedem Nachlassen der geistigen Energie entspricht eine Zunahme der relativen Ungeistigkeit. —

Im übrigen besteht (s. oben über getrübte Geistigkeit im allgemeinen) die primäre und eigentliche Trübung der Frömmigkeit ja stets in relativer Ungeistigkeit innerhalb der geistigen Einstellung. Sie zeigt sich, als *religiöse* Trübung, darin, daß das Individuum den absoluten Anspruch im Erleben oder in der Gesamteinstellung relativiert, abschwächt. Das kann auf zwei Arten geschehen, formal und inhaltlich. Im ersten Fall erlebt und anerkennt das Individuum zwar den Anspruch, aber die eigene Subjektivität verhindert relativ den *Ernst* dieses Anspruches, die Unbedingtheit seiner Anerkennung. Das religiöse Erlebnis ist „matt", die fromme Hingegebenheit ist „lau". Im zweiten (damit zusammenhängenden) Fall zeigt sich die relative Schwäche der religiösen Geistigkeit in der „Ermäßigung"

Digitized by Google

des *Inhalts* der Forderung: die religiösen Ideale sind nicht hoch gesteckt, der Wille der Gottheit, so wie er erlebt und geglaubt wird, ist als relativ leicht zu erfüllender oder eben doch als ein solcher „vorgestellt", daß er den subjektiven Wünschen und Neigungen noch verhältnismäßig viel Raum läßt. Woraus dann die *relative* Berechtigung der Meinung vieler resultiert, als forme sich der Mensch seine Götter oder doch ihren Willen nach den eigenen Wünschen.

Der Fall geht über in die eigentliche *Kompromiß*-Trübung der Frömmigkeit und schon des religiösen Erlebnisses. Wir wollen hier nicht alle überhaupt möglichen oder auch nur die früher beschriebenen Trübungen der Geistigkeit in ihrer religiösen Modifikation aufzählen, sondern verweisen auf die frühere Darstellung, die ohne Schwierigkeit auf das religiöse Verhalten angewendet werden kann. Es gibt Kompromisse im inneren wie im äußeren Verhalten, das grundsätzlich im religiösen Gehorsam steht. Sie entstehen immer dann, wenn das Individuum zugleich mit dem (reiner oder weniger rein) empfundenen absoluten Anspruch, dem göttlichen Willen, auch noch die Ansprüche seiner so oder so gearteten Subjektivität erfüllen will. Oder wenn es, damit im Zusammenhang, göttliche Autorität mit empirischer (menschlicher) „Autorität" verwechselt oder vermischt, usw.

Eine ganz besonders große Rolle spielen im religiösen Leben des Einzelnen wie in den religiösen Gemeinschaftsformen die *Kampf*-Kompromisse und der *autistische* Kompromiß. Das ist begreiflich, wenn man bedenkt, daß gerade Kampfnaturen (*innerlich* kämpfende Individuen) zu ausgesprochen religiösen *Erlebnissen* disponiert sind: religiöses Erlebnis ist Umkehr- und Einkehrerlebnis, und der Kampf ist die geeignete Voraussetzung dazu; und wenn man andererseits bedenkt, daß gerade intensive religiöse Bereitschaft leicht auf jener Ueberspannung der Vollkommenheitsidee wachsen kann, welche autistischen Charakter trägt.

Die verbreitetste Form der aus Kampfkompromiß stammenden Trübung der frommen Einstellung wie schon des religiösen Erlebnisses ist die *angsthafte* Frömmigkeit. Angst, als affektive, ist eine gewöhnliche und zwar wesentlich infantile Form des geistigen Unzulänglichkeitsgefühls, wie es dem Kompromiß entspricht. Sie zeigt sich im religiösen Erlebnis als Bevorzugung ängstlicher Situationen, d. h.: das Individuum ist vorzugsweise nur in der *Angst* befähigt, die Gottheit zu erleben; nur angsthafte Situationen bilden den *Anlaß* und das Symbol des Offenbarungserlebnisses. Wie denn auch im religiösen Handeln die Angst das Ganze beherrscht: Aberglaube, Abwehrkulte, Dämonisierung Gottes und der Gott repräsentierenden

Digitized by Google

Wirklichkeit usw. Das Gebiet dieser Erscheinungen ist so groß, daß wir auf Einzelnes in Kürze nicht eingehen können, ohne uns der Gefahr des Mißverstandenwerdens auszusetzen. — Man hat oft in den Angstformen der Frömmigkeit die „ursprüngliche" Frömmigkeit überhaupt oder doch ein Charakteristikum *aller* Frömmigkeit gesehen. Als ob Angst (Dämonisierung) oder Wille zur Ueberwindung der Angst zum *Wesen* der Frömmigkeit gehörte. Nun, „ursprünglich" in dem Sinn *ist* wahrscheinlich die ängstlich getrübte Frömmigkeit, daß sie primitiven (sollte heißen: infantilen) Menschen und Völkern eigentümlich ist. Aber *wesentlich* ist die Angst darum der Frömmigkeit nicht, sie ist im Gegenteil ein subjektives Ingrediens oder zeugt doch von einem solchen. Es ist nur gegenwärtig wieder einmal Mode, das Infantile, Primitive, ja „Neurotische" zu bevorzugen und als das eigentlich, dem Sinne nach, „Ursprüngliche" und Bedeutsame zu preisen. Wer sich von solchen *Wertungen* freihält, wird den psychologischen Tatbestand nicht übersehen können. — Doch muß eine genauere Darlegung des Dämonischen in der Religion und seiner Bedeutung einer speziellen Religionspsychologie vorbehalten bleiben.

Jeder möglichen Trübung der Geistigkeit entspricht eine mögliche Trübung der Frömmigkeit, sei sie im religiösen Erlebnis oder in der religiösen Tat oder als Gesamteinstellung gegenwärtig. Vielleicht am deutlichsten *bemerkbar* ist jede Art von Trübung an der Art und Weise, wie das über sein religiöses Erleben sich Rechenschaft gebende Individuum sich die *Gottheit* denkt. Darin müssen sich alle Relativierungen des geistigen Anspruchs und alle Kompromisse am klarsten abzeichnen. So die Vermischung von Gott und Wirklichkeit, Gott und Schicksal, empirischer und göttlicher Autorität, Gott und Liebesobjekt, Gott und Dämon usw. Wir können auch hierauf nicht näher eingehen.

Der frommen Einstellung entspricht natürlich nicht nur eine Selbstbeurteilung, sondern auch eine Beurteilung der gesamten Realität unter dem Gesichtspunkte der Frömmigkeit, d. h. des Gehorsams gegen Gott. Sie zeigt sich, wie alle geistige Stellungnahme zur Realität, in doppelter Weise. Einmal als Wertung des fremden Verhaltens unter dem objektiven Gesichtspunkte der Hingabe an Gott überhaupt (fromme und unfromme Wirklichkeit) und dann als Identifikation mit allem, was in der Wirklichkeit „von göttlicher Art" ist, d. h. das Unbedingte symbolisch zum Ausdruck bringt. Der Fromme bezieht so nicht nur alles äußere Objekt, alles wirkliche Sein und Geschehen, auf die Idee der Frömmigkeit und behandelt es (infolge dieser Beziehung) darnach, sondern er ist auch befähigt und geneigt, im

Digitized by Google

Wirklichen das Göttliche zu *schauen*, sich also zum religiösen Erlebnis durch Realitäten (Schicksale, Objekte) anregen zu lassen. Er ist religiös empfänglich.

Diese doppelte frömmigkeitsbestimmte Einstellung zur Realität zeigt sich in einer zwiefachen Art, Frömmigkeit *im Handeln* zum Ausdruck zu bringen. Wir wissen bereits, daß alles fromme Handeln, wie alles Handeln überhaupt, Auseinandersetzung mit der *Realität* ist. Nicht Auseinandersetzung mit Gott, wenn es auch so scheinen mag. Denn Gott ist kein Objekt und kann nicht zum Objekte werden. Er ist das Subjekt des ewigen Anspruchs und insofern „wirksam". Aber er ist nicht wirksam nach Art der Realität, als Gegenüber des Individuums, so daß dieses auf seine Wirkung gegen *ihn* reagieren könnte. Alle Handlung, die vom Individuum als Auseinandersetzung mit Gott gemeint ist, zeugt von einer Vermischung Gottes mit der Realität, also von getrübter Frömmigkeit. Gott gegenüber gibt es für die reine Frömmigkeit nur *ein* „Verhalten": den unbedingten Gehorsam, der sich in allem *Wirklichkeits*-Verhalten äußert. Das Verhältnis zu Gott ist darum „einseitig"; das Individuum ist ihm gegenüber nie Subjekt, sondern stets Objekt, nämlich Objekt des Anspruchs, der Forderung. Subjekt ist es nur gegenüber der Wirklichkeit, die ihm Objekt werden kann. Auch die kultische Verehrungshandlung ist, wie schon betont wurde, zwar Verehrung Gottes (wie alles religiöse Handeln), aber eben als solche nur Anerkennung, nicht „Bearbeitung" Gottes, sondern Bearbeitung einer Realität. Sobald der Kultus als Bearbeitung Gottes *gemeint* ist, ist er nicht mehr rein religiöses Verhalten, ruht er vielmehr auf einer Verwechslung von Gott und göttlichem Symbol, oder von Gott und Wirklichkeit überhaupt, was immer eine Trübung oder einen Kompromiß bedeutet: der „behandelte" Gott ist insofern nicht (mehr) *Gott*.

Wenn nun aber das fromme Individuum sich der *„Welt"* zuwendet, so muß, wie gesagt, seine Pietas in allem Verhalten gegen diese Welt, also in allem Handeln, zum Ausdruck kommen, und zwar im Weltgefühl wie im Welturteil wie in der Bearbeitung der Welt, besser: in der tathaften Auseinandersetzung mit ihr. Geistigkeit als *Hingabe* an die Idee, in Erlebnis und Dauereinstellung, ist Frömmigkeit. Aktiviert sich diese Geistigkeit in der Auseinandersetzung mit der Realität, so ist darum dies geistige Handeln nichts anderes als *frommes* Handeln. Geistigkeit und Frömmigkeit sind eins. Und so lebt Frömmigkeit nicht etwa nur im religiösen Erlebnis, sondern in allem Handeln, das die Signatur dieses Erlebnisses trägt: die Hingegebenheit an die autoritative Idee. Das aber ist genau die Signatur alles

Digitized by Google

geistigen Handelns. So erschöpft sich Frömmigkeit auch nicht etwa im (frommen) *Gefühl*, obschon sie hier ihre Heimat hat, — wie *alles* Verhalten, so weit es zentralbestimmt und also Handeln ist, im Gefühl seinen Ursprung hat. Frömmigkeit ist so in keinem anderen Sinne „Sache des Gefühls" wie jedes Verhalten überhaupt: wie dieses, so „entstammt" Frömmigkeit einem Erlebnis (oder einer Mehrheit von Erlebnissen), welches im Gefühl seine zentrale Bestimmtheit findet und von hier aus im Urteil, in der Phantasie, in der Tat sich auswirkt. Frömmigkeit umspannt das *Ganze* des individuellen Lebens, wo sie vorhanden ist und wo ihre Energie während der Auseinandersetzung mit der Realität nicht erlahmt. Wer für den „Ort" der Frömmigkeit allein das Gefühl hält, meint entweder den Ursprung allein, oder er verwechselt Frömmigkeit mit jener bereits erwähnten Vereinseitigung, die darin besteht, daß die geistige Energie erlahmt, sobald sie über die zentrale Phase des Gefühlsverhaltens hinaustritt.

Ist so alles Verhalten (immer als Verhalten gegen die Realität gemeint) notwendigerweise fromm, sofern es überhaupt geistig ist, so zeigt es sich doch, wie schon angedeutet wurde, in zwei Modifikationen, die wir mit besonderen Ausdrücken zu bezeichnen gewohnt sind: als *sittliches* und als *ästhetisches* Verhalten. Sobald der Fromme, in seiner religiösen Bestimmtheit, sich der Wirklichkeit zuwendet, wird er notwendigerweise, ohne aufzuhören fromm zu sein, zum sittlichen oder zum ästhetischen Individuum. Ja er ist das eine oder das andere schon im religiösen Erlebnis und im religiösen Gefühl. Denn alle Erlebnisse sind ja, mit allen daraus entspringenden Gefühlen, Realitätserlebnisse, beginnende Auseinandersetzung mit wirklichen Objekten. *Religiös* ist ein Erlebnis oder ein Gefühl nicht in dem Sinne, daß es nicht *Wirklichkeits*-Erlebnis(-Gefühl) wäre. Sondern es ist *als* Wirklichkeitserlebnis religiös, sofern *im* Erlebnis des realen Objekts, und zwar des eigenen Ich oder eines fremden Objekts, „Gott aufgeht", Gott sich offenbart, m. a. W. die geistige Idee Macht gewinnt, — und das Individuum die fromme Wendung zum Gehorsam nimmt.

Aber der Satz, daß das fromme (religiös erlebende, fühlende, handelnde) Individuum in seiner *Welt*-Einstellung immer *ästhetisches oder sittliches* Individuum sei, bedarf noch eingehender Erläuterung. Wir werden zu zeigen haben, daß *Geistigkeit*, abgesehen von der prinzipiellen Hingabe an die Idee (die wir Frömmigkeit nannten) und also als realitäts-zugewandte Geistigkeit in sittlicher und ästhetischer Modifikation auftreten kann, und daß es andere, nebengeordnete Modifikationen geistigen Verhaltens nicht gibt.

Digitized by Google

Wir wissen, daß alles geistige Verhalten nicht etwa ein triebfreies Verhalten ist, und daß es auf Triebfreiheit auch gar nicht ankommt. Geistig ist ein Verhalten, sofern es nach Freiheit „von den Trieben", also von der Subjektivität, *tendiert*. Als reales Verhalten entstammt es *immer* einem Interesse, in welchem der eine oder der andere Grundtrieb relativ überwiegt; es ist also immer „triebbestimmt". Darum braucht es ja nicht ungeistig zu sein. Es kommt nur darauf an, ob es als ganzes, samt seiner Triebbestimmtheit, *im Dienste der geistigen Idee* stehe oder nicht.

Steht nun irgendeine Auseinandersetzung des Individuums mit irgendeinem Objekt (wir wissen, daß nur reale Objekte, nicht die Idee oder Gott selbst, dabei in Frage kommen) im Dienste der Idee, ist sie also geistbestimmt (trotz und in aller Triebbestimmtheit), so muß sich diese Geistbestimmtheit im Objekterlebnis, im Objektgefühl, im Objekturteil, in der „Behandlung" des Objektes zeigen. Wir wissen, daß sie sich in allen diesen Phasen des Handelns in der Weise zeigt, daß das Subjekt bemüht ist, dem Objekt „gerecht zu werden", also *dessen eigene Geistigkeit* und nichts anderes als letztes Ziel des Handelns zu betrachten. Damit freilich zugleich die eigene Geistigkeit (oder Vergeistigung) des Subjekts; aber wir wissen ja, daß dieses Ziel sachlich mit dem Ziel der Objektvergeistigung zusammenfällt. *Der* Gesichtspunkt oder die leitende Idee alles geistigen Verhaltens ist die *geistige Wirklichkeit*, genauer: jener harmonische Idealzustand der Realität, den wir beschrieben haben und in welchem die Idee des Seins selber ihren einzig möglichen, maximalen Wirklichkeitsausdruck findet. Die Signatur alles geistigen Verhaltens ist: Einheit, Harmonie (als Einheit der Individuen).

Dieser Gesichtspunkt wird nun, wie gesagt, im geistigen Verhalten so verfolgt, daß das *Interesse* des Einzelverhaltens sich jenem Ziele unterstellt, sich in seinen Dienst stellt. Dies Einzelinteresse ist, außer seiner Ideezugewandtheit, immer auch charakterisiert durch ein relatives Ueberwiegen der (subjektiven) Beharrungs-(Behauptungs-) Tendenz oder des Veränderungstriebes (im *äußeren* Verhalten: Identifikationstriebes), — beides in Anwendung auf das spezielle Objekt des Interesses.

Was daraus folgt, wollen wir zunächst unter Voraussetzung eines *äußeren* Objekts, also im äußeren Verhalten, verfolgen. Wir brauchen nur zusammenzufassen, was früher bereits ausgeführt wurde. Das geistbestimmte Individuum wird, sofern im momentanen Einzelinteresse (am äußeren Objekt) die Selbstbehauptung — die *mit* dem Einzelinteresse im Dienste der Idee steht — die Führung hat, darauf

Digitized by Google

ausgehen, das Objekt der Idee entsprechend *umzugestalten*. Auf daß es diejenige Beschaffenheit erhalte, die eine größere Vergeistigung und also zuletzt seine Eignung für die harmonische Wirklichkeit bedeutet. Das Individuum geht also auf ideegemäße *Gestaltung* des Objekts, zuletzt der ganzen Wirklichkeit, aus. Es geht an die *Bearbeitung* der Realität. Wir nennen alle Bearbeitung der (hier noch als äußere gedachten) Wirklichkeit, sofern sie unter Leitung der Idee steht und also geistbestimmt ist, *sittliches* Verhalten. (Unsittliches Verhalten ist Bearbeitung des Objekts unter der Leitung der Subjektivität, also in ungeistiger Richtung.) So wird geistiges Verhalten, sofern es Bearbeitung des Objekts im Sinne der *Realisierung* der Idee will, sofern also im Einzelinteresse die Selbstbehauptung des (geistig bestimmten) Subjekts überwiegt, zum sittlichen Verhalten.

Eine andere Gestalt erhält das geistbestimmte Verhalten, wenn im einzelnen auf das äußere Objekt gerichteten Interesse die Veränderungstendenz des Subjektindividuums, die in diesem äußeren Fall *Identifikationstendenz* ist, überwiegt und ihrerseits also die Auseinandersetzung bestimmt. Dann ist zwar — das macht die Geistigkeit des Verhaltens aus — ebenfalls die Einheit oder Harmonie, zuletzt die Idee des Seins, der leitende Gesichtspunkt. Aber diese Idee wird nun nicht verfolgt in der *Bearbeitung* des Objekts (solche Bearbeitung würde ja Bearbeitungswille und also Herrschaft des Selbstbehauptungstriebes gegenüber der Eigenart des realen Objekts voraussetzen), sondern in der *Identifikation* mit dem Objekt. Nur wird diese Identifikation nicht „aus subjektivem Bedürfnis", also um ihrer selbst oder um der Befriedigung des liebe- und anschlußbedürftigen Individuums willen, gesucht, sondern um der Idee willen. Wie ist das möglich? Wir wissen es bereits: das Individuum identifiziert sich mit dem Objekt, sofern dieses bereits geistig ist und also die Idee zum *Ausdruck* bringt, sofern es also *reales Symbol* der irrealen Idee (näher: der Einheit oder Harmonie) ist. Anders ausgedrückt: das geistbestimmte Individuum, in seiner *Liebe* zum Objekt, liebt dieses Objekt *geistig*, d. h. weder um seinetwillen (des realen Objekts willen) noch um der eigenen Bedürfnisbefriedigung willen, sondern um der „Liebe" (d. h. der Hingegebenheit) zur Idee willen. Der Eros des Einzelinteresses ist *Führer* zur geistigen Identifikation mit dem Objekt, also zum „Schauen" des Ewigen im Realen, des Unbedingten im Bedingten, — zur *Offenbarwerdung* der Idee in der Wirklichkeit des Objekts, das so zum *Symbol* wird. — Wir nennen alles geistbestimmte Verhalten, sofern es im Schauen (Innewerden) der Idee *im* realen Objekt besteht, *ästhetisches* (idee-schauendes) Verhalten.

Digitized by Google

Man sieht, daß auch dies „Schauen" (ein bildlicher Ausdruck) eine Art oder Form der *Hingabe* an die Idee ist, wie die vergeistigende Bearbeitung. Nur besteht für das identifikatorisch eingestellte Subjekt die Hingabe eben in der *inneren* Angleichung an die im Objekt geschaute ideelle Richtung, nicht in der Angleichung des *Objekts* an diese Richtung. Im ästhetischen Verhalten läßt das Subjekt *sich selber* durchdringen von der Idee, die ihm am Objekt aufgegangen ist. Insofern bezeichnet „Schauen" nur die Erlebnisphase des ästhetischen Verhaltens (wenn auch diese Phase dem ganzen Verhalten den Namen gegeben hat); dies Verhalten selbst ist eine innere Umwandlung des Subjekts, eine „Erbauung" im Sinn der Begeisterung, also der Bestärkung in der Geistigkeit und zugleich der Aktivierung der bereits vorhandenen geistigen Richtung.

Sehen wir, bevor wir weiter die Eigenart der beiden (hier erst vorläufig charakterisierten) Verhaltensweisen verfolgen, zunächst zu, was sie im Zusammenhang des *inneren* Handelns bedeuten, also dort, wo das Individuum sich in Auseinandersetzung mit sich selbst befindet. Hier ist das Objekt immer dies eigene Selbst in einer bestimmten Verhaltensweise. Wenn nun das Individuum im Interesse des Geistes gegen sich selber reagiert, so steht auch diese Reaktion, in jedem Einzelfall, trotz ihrer geistigen Richtung oder Gesamttendenz, im Zeichen entweder des Selbstbeharrungs- oder des Selbstveränderungstriebes. Im ersten Fall bedeutet die Reaktion *Billigung* des Objekts, nämlich des beurteilten Eigenverhaltens; sie wirkt sich also aus als Bestreben so zu bleiben, wie ich bin, — nicht um der Beharrung willen, sondern eben darum, weil ich so „recht" bin, — vom geistigen Gesichtspunkt aus. Man sieht aber sofort, daß der Fall überhaupt nicht eintreten kann. Gerade für das *geistige* Individuum, das ja als solches von der aktuellen Beschaffenheit weg stets zu geistigerer Beschaffenheit drängt, kann es nur relative Billigung, als Schranke der Mißbilligung, geben, und die letztere muß immer vorwalten. Das bedeutet, daß ein geistbestimmtes Interesse an mir *selbst* stets zugleich Selbstveränderungsinteresse sein muß, nämlich in überwiegendem Maße.

Somit kommt für das geistbestimmte *innere* Handeln nur der zweite Fall in Betracht: das Einzelinteresse steht, dem vorwaltenden Triebe nach, unter dem Zeichen der Selbstveränderung, — natürlich nicht um dieser Veränderung willen, sondern um der Realisation der Idee willen. Gerade das so bestimmte Interesse muß also zu einem selbstverändernden Verhalten führen, zu einer *Bearbeitung* des eigenen Selbst. Umgekehrt wie im äußeren Handeln: dieses

Digitized by Google

mußte Objektbearbeitung werden, wenn der *Selbstbehauptungstrieb* überwog. — Es folgt daraus zweierlei. Erstens: alles geistige Interesse im *inneren* Handeln ist Selbstbearbeitungsinteresse, Interesse an der Realisation der Idee durch Bearbeitung des Objekts (meiner selbst), also durch ideegemäße *Gestaltung* oder Umwandlung. Zweitens: Es gibt in der geistigen Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst nur ein *sittliches und kein ästhetisches* Verhalten. Denn als sittlich bezeichnen wir ein Verhalten, das auf ideegemäße Gestaltung des realen Objekts geht. Dieses Verhalten kennen wir als im geistigen Interesse einzig mögliches innerhalb der Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst. Es steht zwar unter anderer Triebsignatur wie das sittliche Verhalten gegen äußere Objekte, aber es ist sittliches Verhalten. Und nie ästhetisches. Denn dieses setzt *Liebe*, Identifikationstendenz mit Bezug auf das äußere Objekt voraus. Ein äußeres Objekt, und daher Identifikationstendenz, gibt es im inneren Verhalten nicht. Die Selbstveränderungstendenz, die Grundform und das innere Aequivalent dessen, was nach außen hin zum Identifikationstrieb wird, „begünstigt" im inneren Handeln, wie wir sahen, nicht ein ästhetisches, sondern ein sittliches Verhalten. Der andere Grundtrieb aber, derjenige der Beharrung, kann, wenn er überhaupt im Dienste des Geistes steht, natürlich ebenfalls nicht zu ästhetischem Verhalten führen. Die relative Billigung des beurteilten Selbst, welche der geistig bestimmten Beharrung entspricht, kann ja niemals die Bedeutung des „Schauens der Idee" oder der Harmonie im eigenen Ich haben. Denn das für die geistige Einstellung notwendige Vorwärtsdrängen nach stärkerer Vergeistigung ist gerade der Ausdruck dafür, daß das Individuum sich selber *nicht* als das schaut, was es sein müßte, um Harmonie darzustellen. Das eigene Ich, auch wenn es relativ gebilligt ist, kann nie zum Symbol des Seins werden, weil es notwendigerweise stets Objekt der geistigen Unzufriedenheit ist.

Nur in autistisch-pervertierter Weise ist so etwas wie ästhetisches Verhalten im inneren Handeln möglich. Der Identifikationstrieb hat sich hier auf das eigene Ich zurückgewendet, und so wird dieses Ich selber zum Liebesobjekt. Insofern kann es dann, wenigstens bei relativer geistiger Billigung, auch Symbol der Harmonie werden, also ästhetisches Objekt. Allein abgesehen davon, daß jene Billigung auch für den Autisten nur um den Preis der subjektiven, also ungeistigen Täuschung (in der Regel mit immer wieder einsetzender depressiver Reaktion) zu haben ist, also stets einem geistig-ungeistigen Kompromiß entstammt, beträgt das autistische Individuum sich,

Digitized by Google

kraft des (pervertierten) Identifikationstriebes, gegen sich selbst so, als ob dies Selbst ein Anderes wäre. Sofern also autistisch-ästhetisches Verhalten *ästhetisch* ist, gilt es, genau besehen, nicht dem Ich, sondern dem Du im Ich, hat es also den Charakter des Fremdverhaltens. Gerade insofern aber ist es ungeistig bestimmt (der Autismus ist der ungeistige Einschlag des Kompromisses), so daß das ästhetische Verhalten nur als *getrübt*-geistiges, also getrübt-ästhetisches möglich ist. Alles ästhetische Verhalten eines Individuums gegen sich selbst ist nicht rein ästhetisch, sondern ist ein Kompromiß zwischen ästhetischer Einstellung und Selbstgefälligkeit.

So bleibt es dabei, daß ästhetisches Verhalten als solches nur in der (geistigen) Auseinandersetzung mit dem Nichtich vorkommt, alle *innere* Auseinandersetzung aber, sofern sie rein geistig ist, sittliches Verhalten bedeutet. Zusammenfassend ist also so zu formulieren: Geistbestimmtes (und also nach seinem allgemeinen Charakter religiöses) Verhalten ist in der inneren Auseinandersetzung sittliches, in der äußeren Auseinandersetzung aber, je nach der Triebstruktur des Interesses, entweder ebenfalls sittliches oder dann ästhetisches Verhalten. Sittlichkeit ist in jedem Falle geistbestimmte *Bearbeitung* des Objekts, ästhetisches Verhalten ist immer *Hingabe* an die im Objekt geschaute „Vollkommenheit" (im Sinne der Einheit oder der Harmonie), also Hingabe zwar an das Objekt selber, aber nur sofern es *Symbol* des geistigen Zieles ist.

Aber wie nun in der Wirklichkeit nirgends reine Geistigkeit — und daher auch nirgends reine Frömmigkeit — anzutreffen ist, das ideale Verhalten vielmehr überall im Sinne der Ungeistigkeit (Subjektivität) relativiert und kompromittiert, also getrübt erscheint: so gibt es auch nirgends rein sittliches oder rein ästhetisches Verhalten. Wir treten auf die Trübungsmöglichkeiten nicht ein, sondern verweisen auf das, was früher darüber allgemein gesagt worden ist. Sittliches Verhalten in *innerer* Auseinandersetzung kann im Sinne der Beharrungs- oder der Veränderungstendenz (genauer: der Ungeistigkeit in einer dieser beiden Richtungen) getrübt sein. In beiden Fällen will das Individuum zugleich mit der eigenen Vergeistigung auch noch subjektive Wünsche in dieser oder jener Hauptrichtung befriedigen. Für sittliches Verhalten gegen andere gelten dieselben Möglichkeiten, nur daß hier der ins Ungeistige gewendete Veränderungstrieb zur selbstherrlichen Erotik wird. — Das ästhetische Verhalten wird, weil es sowieso unter dem Triebzeichen des Eros steht (an sich unbeschadet seines geistigen Charakters) vorzugsweise der Trübung durch ungeistige Erotik, eher als derjenigen durch Egois-

Digitized by Google

mus) ausgesetzt sein. Die Trübung ist immer dort vorhanden, wo das Objekt aus einem reinen Symbol der Harmonie zu einem Objekt auch des erotischen Gefallens wird (worin der tiefste Sinn des Ausdrucks „Kitsch" liegt; kitschig kann nicht nur eine Darstellung — s. unten — sondern auch eine Einstellung und damit eine Betrachtungsweise sein).

Es wird zur vollen Aufklärung der Verhältnisse nötig sein, nun, nach der grundsätzlichen Charakteristik, sittliches wie ästhetisches Verhalten — immer in ihrer Reinheit genommen — eingehender nach ihren verschiedenen *Phasen* zu betrachten.

Die sittliche Auseinandersetzung beginnt mit der erlebnismäßigen Reaktion auf die Objektwirkung, welche im Gefühl ihren zentralen Ausdruck findet. Das *sittliche* Objektgefühl (sei das Objekt ein inneres oder ein äußeres) unterscheidet sich vom Objektgefühl schlechthin nicht dadurch, wie wir wissen, daß darin keine Triebbestimmtheit wäre. Ein Gefühl ohne vorwaltende Triebbestimmtheit gibt es überhaupt nicht, und von der sittlichen Reaktion wissen wir außerdem bestimmt, daß in ihr der Selbstbehauptungstrieb überwiegt, wenn das Objekt ein äußeres, der Veränderungstrieb dagegen überwiegt, wenn das Objekt ein inneres ist. Sondern das Auszeichnende des sittlichen Gefühls liegt darin, daß es in aller Triebbestimmtheit ein Ausdruck der geistigen *Richtung* des fühlenden Individuums ist, daß es also eine Reaktion bedeutet, welche die verpflichtende Idee in sich aufgenommen hat und von der Subjektivität der *bloßen* (ungeistigen) Triebreaktion wegstrebt. So ist im sittlichen Gefühl schon die Absicht investiert, dem Objekt „gerecht zu werden", im Sinne der Stellungnahme nach dem Gesichtspunkt der Vergeistigung, — in gleicher Weise, ob es inneres oder äußeres Objekt sei. Sittliches Gefühl ist daher Gefühl der (geistigen) *Verantwortlichkeit* gegenüber dem Objekt, wie immer dieses meine Subjektivität affizieren möge.

Dem Gefühl entspricht das Urteil. Zunächst als „feststellendes" Objekturteil, dann als Werturteil. Die geistige Bewertung erfolgt, über alle subjektive „Empfindlichkeit" hinweg, im Sinne des Willens zu *objektiver* Bewertung, d. h. zur Bewertung rein unter dem Maßstab der geistigen Vollkommenheit, also, auf das Objekt bezogen, unter dem Maßstab der dem Objekt selber innewohnenden „Bestimmung". Diese Bestimmung bedeutet „seine" Idee, d. h. seine Mission im Ganzen der ideegemäß gestaltet gedachten Wirklichkeit. Oder auch im Ganzen der *Kultur*, wenn wir bedenken, daß Kultur, als Idee, nichts anderes heißt als die völlig vergeistigte Gemeinschaft, die vollendete Harmonie der Individuen.

Digitized by Google

Das feststellende Urteil, dessen Inhalt die Interessenbeschaffenheit des Objekts ist, ist dann sittliches Urteil, wenn es dieselbe Tendenz der Objektivität besitzt. Objektivität heißt auch hier grundsätzliche Erhabenheit über die subjektive, von der eigenen Triebhaftigkeit bedingte Betrachtung. Das sittliche Objekturteil will seinerseits dem Objekt, damit aber der Idee selbst gerecht werden, in dem Sinne, daß die Objektbeschaffenheit nicht so festgestellt wird, wie sie meiner Subjektivität *erscheint* (die subjektive Interesseneinstellung „färbt" ja nicht nur das Werturteil, sondern auch das Beschaffenheitsurteil), sondern so, wie sie *ist*. Das sittliche Interesse geht auf ideegemäße Gestaltung. Diese ist aber nur möglich unter Voraussetzung eines Beschaffenheitsurteils, welches das Objekt in seiner *wahren* Gestalt zeigt. So wird das sittliche Interesse, im Urteil, zum Wahrheitsinteresse. Das Urteil kann ja in Wirklichkeit nicht frei sein von Subjektivität; aber es *soll* davon frei sein und hat in aller Bedingtheit die Tendenz dazu. Die Tendenz also, so zu werden, wie es wäre, wenn nicht ich in meiner exzentrisch-subjektiven Stellung das Objekt betrachtete, sondern wenn es betrachtet würde *vom Zentrum aus*: das Urteil soll — das ist ja der Sinn aller Geistigkeit — zentralbestimmt werden. Alles Wirkliche ist in seiner Beschaffenheit (seinen Interessen) bestimmt durch seine Lage im System, wie wir wissen. Diese Lage, und damit seine Beschaffenheit, kann nicht *absolut* („richtig") bestimmt werden von einem Subjekt aus, das selber exzentrisch gelegen ist; alle Verhältnisse verschieben sich in solcher Betrachtung, eben im Sinne der eigenen Subjektivität (Exzentrizität) des Subjekts. Absolute Feststellung wäre nur vom Zentrum des Systems aus möglich. Und gerade dies ist die Tendenz des sittlich bestimmten Urteils: zentrales Urteil zu werden. Diese Idee der Zentralität des Urteils ist die Idee der wahren (objektiven) *Erkenntnis*, im Sinn der Beschaffenheitsfeststellung. Das Urteil ist sittlich, sofern es die Tendenz zur wahren Erkenntnis hat.

So sieht man — mehr als Andeutungen sind in diesem allgemeinen Zusammenhang nicht möglich — daß sittliches Verhalten in der Phase des Urteils zum Erkenntniswillen wird. Empirische (feststellende) Erkenntnis ist Sittlichkeit im Beschaffenheitsurteil. Sittlichkeit im Werturteil ist Erkenntnis (gemeint als Erkenntnisstreben) in der bewertenden Beurteilung des Objekts. In der sozialen Gemeinschaftsarbeit wird, das bedarf wohl keiner weiteren Ausführung, die sittliche Objekteinstellung des Urteils zum sozialen Erkenntnisstreben, also einerseits zur empirischen, andererseits zur Wert-*Wissenschaft*, im weitesten Sinne dieses Wortes (vgl. „Gegenstand", 1. und

Digitized by Google

2. Kap.). So wie aber wertendes und feststellendes Urteil zusammengehören (vgl. „Handlung") und zusammen *das* Objekturteil bilden, so bilden auch die beiden Erkenntnisbemühungen einen im Grunde untrennbaren Komplex. — Doch ist hier nur dieses wichtig: daß erkennende Geistigkeit *sittliche* Geistigkeit, in der Phase des Urteils, ist, daß also Erkenntnis nicht außerhalb oder neben der Sittlichkeit steht, sondern in ihr. Das sittliche Individuum sucht der Idee des Objekts bearbeitend gerecht zu werden; die urteilende Phase der sittlichen Bearbeitung ist die Erkenntnis. Daß durch diese Einordnung der Idee der Erkenntnis kein Abbruch geschieht, daß Erkenntnis dadurch nicht ihren „Eigenwert" oder sogar ihre Würde verliert, ist ohne weiteres klar. Man darf nur nicht die sittliche Einordnung mit irgendwelcher Unterstellung unter ein egoistisch-technisches „Nützlichkeitsziel" verwechseln. (Vgl. dazu des Verf.s „Der Beruf der Psychologie", Basel 1923.)

Die sittliche Zielsetzung oder Planbildung (im engeren Sinne des Planes), kurz die sittlich orientierte *Phantasie* zeigt das Objekt, wie es ideegemäß sein *sollte*, und zeigt zugleich den Weg, den die sittlich orientierte *Tat* einschlagen muß, um jenes Ziel zu verwirklichen. Sittlicher Plan ist *Ideal* der geistigen Bearbeitung. Es liegt im sittlichen Interesse, die Möglichkeit der besinnenden Reflexion auf Urteil und Plan auszunützen: so wird Reflexion zum erkenntnisbestimmten *Denken* einerseits und zum sittlich orientierten *Ueberlegen* andererseits. Gerade hier leuchtet die geistige, speziell sittliche, Bedeutung des *Bewußtseins* und insbesondere des Selbstbewußtseins ein: das primäre Urteil und das primäre Ziel sind notwendigerweise, bei allem geistigen Willen des Individuums, immer subjektiv gefärbt. Das Bewußtsein gibt die Möglichkeit, darauf zurückzukommen und nachträglich, unter ständiger geistiger Reinigungsarbeit, die Subjektivität mehr oder weniger zu überwinden. Ein *zentrales* Wesen bedürfte dieser Gelegenheit nicht, weil all sein Verhalten und also auch sein Urteil wie seine Zielsetzung ohne weiteres „richtig" wäre. Wir Menschen stehen exzentrisch und bedürfen der geistigen Anstrengung, um die Bedingungen dieser Lage wenigstens relativ zu überwinden.

Alle Planbildung steht, wie wir wissen, unter dem Zeichen der Zweckmäßigkeit; auch die sittliche Planbildung. Sofern es sich um den Plan im engeren Sinne (Wegbestimmung) und dann um die Mittelbeschaffung handelt, wird die sittliche Planarbeit und Mittelsetzung oder Vorbereitung zur sittlichen *Technik*. Alle technische *Kultur* hat diesen Sinn, wenn sie Kultur ist und also überhaupt einen geistigen Sinn hat. Wir können nicht im einzelnen ausführen, wollen

Digitized by Google

aber doch andeuten, daß *alle* kulturellen Maßnahmen von dem Charakter der Planbildung, der Mittelbeschaffung, der Vorarbeit oder der etappenweisen Annäherung an die Vergeistigung der Realität unter diesen Begriff der sittlichen Technik fallen. Wobei freilich dessen zu gedenken ist, daß die Planbildung in die Vorarbeit und diese in die Tat selbst ohne „Sprünge" übergeht. So daß unter Technik im weitesten Sinne die ganze Endphase des Handelns, von der Bildung des Planes (im engeren Sinne) an bis zur vollendeten Tat, zu verstehen ist. Dann gehören zur sittlichen Technik in *kultureller* (sozialer) Betrachtung die ganzen Gebiete der Wirtschaft, des Rechts, des Staates, der Politik, ja des „Verkehrs" überhaupt und damit z. B. auch der Sprache, sofern sie Verkehrsmittel oder Verkehrsgebilde ist. Es muß einer spezielleren Darstellung überlassen bleiben, dies eingehend zu zeigen, insbesondere auch die geistige Grundlage aller dieser „Institutionen", aber auch die möglichen Trübungen ihrer Geistigkeit aufzuweisen. Hier sollte ja nur von den Wurzeln der kulturellen Geistigkeit in der Geistigkeit des *Individuums* die Rede sein.

Aber alle diese Bemerkungen galten der Kultur oder ihren individuellen Grundlagen nur sofern sie *sittliche* Kultur ist (daß dahinter und darin *religiöse* Kultur zum Ausdruck kommt, welche überall die Voraussetzung ist, das ist nach den früheren Darlegungen selbstverständlich). Dagegen ist nun eine parallele Betrachtung der Phasen des *ästhetischen* Verhaltens notwendig, um den individuellen Untergrund der Kultur im ästhetischen Sinne zu zeigen.

Das ästhetische Gefühl ist die zentrale Reaktion des geistbestimmten Subjekts auf das Objekt, sofern dieses — eben kraft der ästhetischen Einstellung, die oben charakterisiert wurde — als Symbol der Vollkommenheit, d. h. der Einheit oder Harmonie selber, rezipiert ist. Dem ästhetischen Objektgefühl ist das Objekt von Anfang an Offenbarung der Harmonie selbst. Doch darf man dieses Erlebnis (das im Gefühl mündet) trotzdem nicht mit dem *religiösen* Erlebnis verwechseln. Dieses ist das geistige *Ur*-Erlebnis, das mit der ihm entsprechenden Gesamteinstellung (der inneren Hingabe an die autoritativ empfundene Idee) die *Voraussetzung* ästhetischen wie sittlichen Verhaltens bildet. Im religiösen Erlebnis geht die Idee selbst auf, in ihrem Forderungscharakter. Auch dann, wenn der Anlaß dazu ein „äußerer" ist, wenn also die Offenbarung durch ein reales Objekt hindurch erfolgte (Schicksal, Naturereignis). Nicht so verhält es sich mit dem ästhetischen Erlebnis. Dieses setzt die *Hinwendung* des (erotisch bestimmten, doch bereits geistig *gerichteten*)

Digitized by Google

Individuums zum Objekt voraus, und das Objekt selber wird so nicht zur Offenbarung der *fordernden* Idee als solcher (die innere Hingabe an die Idee ist *vorausgesetzt*), sondern zum Symbol und insofern zur Offenbarung der *Harmonie*, also der Idee in ihrer erstrebten *Verwirklichung*. Das ästhetische Erlebnis gibt das Objekt als Symbol der geeinten *Realität*. Das ästhetische Gefühl antwortet darauf mit der Verehrung der Idee, wie sie in diesem Symbol ihre „wirkliche Gestalt" zeigt. Es ist „*Formgefühl*", d. h. Gefühl der Einheit oder Harmonie in ihrer *realen Erscheinung*.

Daher wohnt diesem ästhetischen Erleben selbst nicht der imperative Charakter inne wie dem religiösen Urerlebnis. Das Reale, auch als „vollkommenes", hat nicht Forderungskraft. Die Möglichkeit ästhetischen Erlebens (und Fühlens) setzt das imperative Erlebnis bereits voraus, ja setzt schon seine Konsequenz, die innere Hingabe, voraus. Es selbst, das ästhetische Erleben, ist ein „beseligtes Schauen" der Idee *in der Realität*, ein Schauen, wie es nur den „belohnt", der bereits „im Geiste lebt". Gewiß kann ein äußeres Objekt auch die *religiöse* Offenbarung *veranlassen*; aber das ist etwas anderes, als wenn es das ästhetische Gefühl veranlaßt. Zum Anstoß religiöser Ergriffenheit wird es gerade dann, wenn das Individuum an ihm des absoluten *Anspruches* der Geistigkeit inne wird; zum Objekt ästhetischen Gefühls wird es, unter Voraussetzung religiöser Hingabe, dann, wenn es Symbol des *verwirklichten* Anspruchs wird. Aber es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß am „gleichen" Objekt sich beide Erlebnisse vollziehen; wie ja andererseits der Anlaß religiösen Erlebens auch zum Objekte sittlicher Arbeit werden kann (besonders im Falle des inneren Objekts). Wesentlich ist nur, daß religiöses und ästhetisches (wie andererseits sittliches) Gefühl und Erleben ihrer *Art* nach verschieden sind.

Gemeinsam ist dem religiösen und dem ästhetischen Gefühl darnach der Offenbarungscharakter: das Individuum erlebt im einen wie im anderen das Ueberwirkliche, das Sein, die Einheit. Aber das religiöse Gefühl ist reine Hingebung an das Unbedingte als solches; das ästhetische Gefühl ist Hingebung an das Sein in der Wirklichkeit, an die *Form* der vollkommenen Wirklichkeit, wie sie im ästhetischen Objekt sich symbolisiert. Was offenbar wird, ist beidemal dasselbe; aber es offenbart sich im religiösen Erlebnis direkt, in seiner unbedingten Transzendenz, im ästhetischen Erlebnis dagegen als Einheit der Realität, also in seiner Immanenzform. Das ist der Unterschied. Im übrigen wissen wir, daß das ästhetische Gefühl immer nur im Zusammenhang der äußeren Auseinandersetzung auftritt, also ein

Digitized by Google

Fremdgefühl ist, während das religiöse das Resultat *inneren* Erlebens, innerer Auseinandersetzung ist, auch dort, wo ein äußeres Objekt den Anstoß gibt. — Das *sittliche* Gefühl dagegen hat nicht, wie das religiöse und das ästhetische, Offenbarungscharakter. Denn in ihm erscheint das Objekt als *pure* Realität, im *Gegensatz* zum Seinsollenden, nicht als dessen Vertreter oder Symbol, sondern eben als zu bearbeitendes. Wie das ästhetische aber ist es „Wirklichkeits"-Gefühl und bildet so mit diesem den gemeinsamen Gegensatz zum religiösen Gefühl. Verwandt dagegen ist das sittliche Gefühl andererseits dem religiösen dadurch, daß beide Verpflichtungscharakter haben. Nur daß im religiösen die Verpflichtung direkt auf das Subjekt der unbedingten Forderung geht, während sie im sittlichen auf das reale Objekt bezogen ist und erst durch dieses hindurch der Idee selber gilt.

So haben nun sittliches und ästhetisches Gefühl das Gemeinsame, daß sie *direkt* einer Realität gelten, welche beidemale die Repräsentanz des Absoluten darstellt. Aber sie unterscheiden sich nach der Art dieser Repräsentanz: dem ästhetischen Gefühl ist das reale Objekt Verkörperung (Symbol) des Unbedingten, dem sittlichen dagegen gerade nicht Verkörperung, sondern erst Aufforderung dazu, d. h. zur Realisation der Idee. Darum gilt das ästhetische Gefühl der *Form* des Objekts, d. h. eben demjenigen an ihm, was die Einheit symbolisiert, das sittliche dagegen seinem „Inhalt", seiner realen Beschaffenheit im Verhältnis zur idealen. Alles sittliche Verhalten meint die Realität selbst, als solche, alles ästhetische dagegen die Realitätsform, der gegenüber die Realität als solche, die pure Realität, gleichgültig ist. In diesem Sinne kann man sagen, das sittliche Gefühl nehme die Realität „ernst", das ästhetische dagegen nehme sie nicht ernst, sofern eben „nur" ihre Form, d. h. ihre Symbolbedeutung in Betracht kommt. Im selben Sinne ist die sittliche Einstellung *eigentlich* wirklichkeitszugewandt, die ästhetische uneigentlich und also in gewisser Weise realitätsfremd: die Realität ist nicht als solche, als Bearbeitungsobjekt, wichtig, sondern als Träger der Form. Darum ist die ästhetische Schätzung unabhängig von der sittlichen; sie ist von ganz anderer Art. Das Objekt mag unter sittlichem Gesichtspunkt „minderwertig" sein: wenn es Einheit repräsentiert, ist es ästhetisch wertvoll. Und umgekehrt mag ein Objekt ästhetisch bedeutungslos, weil „formlos" (nicht symbolkräftig) sein: es kann trotzdem sittlich hochgeschätzt werden, wenn es nämlich einen hohen Grad von Annäherung an das Ideal der Vergeistigung zeigt.

So unterscheiden sich sittliches und ästhetisches Gefühl in ihrer Einschätzung des Objekts. Sie unterscheiden sich aber auch dadurch,

Digitized by Google

daß sich das letztere immer auf fremde Objekte gerade wegen ihrer Fremdheit (ihres Charakters als Identifikationsobjekte) bezieht, während es für das sittliche Gefühl grundsätzlich keinen Unterschied macht, ob das Objekt ich selbst oder ein fremdes sei. Die sittliche Verpflichtung gilt für beide in gleicher Weise. — Und damit hängt auch der dritte Unterschied zusammen: sittliches Gefühl ist immer Verpflichtungsgefühl, bedeutet Verpflichtung gegenüber dem Objekt (Pflicht der Bearbeitung); ästhetisches Gefühl ist von jeder Verpflichtung gegenüber dem Objekt frei, es ist „reines Schauen", reines In-sich-aufnehmen des Objekts, oder, von der anderen Seite: reine geistige Identifikation.

In diesen Unterschieden liegt der Gegensatz der Einschätzungen des Objekts, wie sie schon im Gefühl gegeben sind, der Gegensatz von *gut und schön*. Das ästhetische Objekt ist (volle „Befriedigung" vorausgesetzt) schön. d. h.: vollkommenes Symbol der Einheit selbst, der Form, der Idee in ihrer realen Erscheinungsweise. Das sittliche Objekt ist (ebenfalls vollkommene Befriedigung des — hier sittlichen — Kriteriums vorausgesetzt) *gut*, d. h.: vollkommene Erfüllung des an es, das Objekt, gestellten ideellen Anspruchs. Güte ist sittliche Vollendung, Schönheit ist ästhetische oder Formvollendung. Die beiden Werte sind inkommensurabel. — Und doch besteht, wie wir wissen, eine Beziehung zwischen ihnen. Nur liegt sie nicht in den Qualitäten des Objekts selber, sondern „hinter" allem Objekt. Beide Werte beziehen sich nämlich auf die Idee und ihre Verwirklichung: auf Einheit, auf Harmonie. Aber der sittliche Wert meint die reale Harmonie selbst, und das Objekt ist gut, sofern es mit diese Harmonie schafft. Der ästhetische Wert aber meint zwar auch die Harmonie selbst, aber so wie sie im Objekt, abgesehen von der Erfüllung oder Nichterfüllung seiner geistigen Mission, *symbolisiert* ist. Schönheit ist Symbolwert, Güte ist „Realitätswert" in dem Sinne, daß hier das *Interessenverhältnis* der Realität zum ideellen *Anspruch* gewertet wird. So steht das ästhetische wie das sittliche Gefühl (samt der in ihm eingeschlossenen Wertung) unter der Idee; beide sind geistige Gefühle. Aber beide setzen das Objekt zur Idee in verschiedener Weise in Beziehung, entsprechend den verschieden gebauten Interessen, mit welchen das geistige Individuum an das Objekt herantreten kann.

Bisher war innerhalb des ästhetischen Verhaltens nur erst vom Erlebnis und vom Gefühl die Rede. Nun wissen wir, daß ein Handeln sich im allgemeinen (wenn eben nicht ein Abbruch erfolgt) nicht im Gefühl erschöpft, sondern daß dieses seine Konsequenz in einer Tat,

Digitized by Google

eventuell über die Vermittlung der Planphase, hat. Indessen ist nun das *reine* ästhetische Gefühl von der Art, daß jedenfalls eine auf das *ästhetische Objekt* gerichtete Tat nicht erfolgen kann. Denn dieses Objekt hat, als Symbol für den ideesehnsüchtigen Geist, „seinen Dienst getan", wenn es die Schau der reinen Einheit vermittelt hat, wenn also das ästhetische Gefühl erreicht ist. Es ist gerade als ästhetisches Objekt nicht Objekt der Bearbeitung, also nicht Objekt der Tat. — Trotzdem endigt das ästhetische Erlebnis auch in diesem „Idealfall" (s. unten) nicht mit dem Gefühl, wenigstens normalerweise, d. h. wenn nicht andere Interessen das bis zum Gefühl gediehene Handeln unterbrechen. Wir haben im 2. Kap. gezeigt, daß ein Gefühl nie das normale *Ende* eines Verhaltens sein kann. Denn es kann nie rein *positives* Gefühl sein. Wir haben zu untersuchen, was weiter aus dem ästhetischen Gefühle wird.

Nehmen wir zunächst an, wie wir es bisher getan, daß das Objekt für das Subjekt reine Repräsentanz der Form sei. Dann wäre das Gefühl mit Bezug auf das *Objekt* reine „Befriedigung". Aber wir erinnern uns daran, daß das ästhetische Erlebnis auf der — wenn auch im Dienste des Geistes stehenden — *Identifikationstendenz* ruht und nur aus ihr erklärlich wird. Gerade das reine Symbol der Form muß also auf das Subjekt im Sinne des Anreizes zur eigenen Angleichung, zur vollen Identifikation, wirken. Sofern diese Identifikation nie vollständig ist — und sie kann es realiter nie sein — ist darum die Reaktion nie völlig positiv, sondern sie enthält den Antrieb zwar nicht zur Veränderung des Objekts, aber zur Selbstveränderung im Sinne der vollen Identifikation mit dem Objekt in seiner repräsentativen Bedeutung. Das ästhetische Gefühl ist gerade gegenüber dem „ästhetisch befriedigenden" Objekt, d. h. dem reinen Symbol der Form, immer *Sehnsucht* nach (eigener) Form.

So wirkt das Objekt im Sinne des Anreizes zu eigener Formhaftigkeit. Das ist nicht das gleiche wie der Anreiz zu eigener Vergeistigung, wie er vom religiösen Erlebnis, dem geistigen Urerlebnis, ausgeht. Das ästhetische Gefühl treibt nicht, wenigstens nicht direkt, sondern höchstens auf Umwegen über „geistige Assoziationen", zur eigenen Vervollkommnung im sittlichen Sinne. Auch nicht etwa so, wie ein unter *sittlichem* Gesichtspunkt hochgewertetes Objekt, oder also ein sittliches Achtungsgefühl, zur Nacheiferung, d. h. zur *sittlichen* Angleichung treibt. Denn das ästhetische Objekt ist nicht um seiner sittlichen Vollkommenheit willen geschätzt und (immer *ästhetisches* Verhalten vorausgesetzt) in *dieser* Beziehung Identifikationsobjekt. Sondern es ist geschätzt um seiner Symbolkraft willen, und wenn das

Digitized by Google

Subjekt Identifikation mit ihm will, so will es „ästhetische Identifikation": es will *so* symbolstark sein wie das Objekt es ist. Kurz: das ästhetische Gefühl treibt zu eigener *Formhaftigkeit*, zur Schönheit des eigenen Seins und Verhaltens. Auf daß in diesem die Form selbst ihren reinen Ausdruck finde. — So entstammt dem ästhetischen Gefühl ein *inneres* Tun mit dem Ziele eigener Geformtheit.

Allein das gilt nur für den (wohl seltenen oder überhaupt nicht vorkommenden) Fall, daß das ästhetische Objekt gerade *ästhetisch* rein befriedigend ist, daß es also für das Subjekt die Form *vollkommen* repräsentiere. Geschieht das nicht, so tritt zur eben angedeuteten Auswirkung des Gefühls eine andere hinzu. Vielmehr: es resultiert dann aus dem Erlebnis schon ein *doppeltes* Gefühl. Das eine davon ist das bisher beschriebene rein ästhetische Identifikationsgefühl. Das andere bedeutet eine relative Unzufriedenheit des Subjekts *mit dem Objekt*, eben weil dieses nicht vollkommenes, nicht reines Symbol der Form ist. Auch *dieses* partiell negative Gefühl muß als ästhetisches bezeichnet werden, sofern es aus dem ästhetischen Interesse stammt. Es teilt aber die Eigentümlichkeit aller das *Objekt* partiell negativ bewertenden Identifikationsgefühle: die vom Objekt nicht voll befriedigte Identifikationssehnsucht ruft dem Wunsche nach *Umwandlung* des Objekts, so daß es vollkommen „geeignetes" Identifikationsobjekt würde. Das heißt aber nichts anderes, als daß *im* unbefriedigten Gefühl schon die Selbstbehauptung erwacht, in Gestalt eben des Triebes zur Bearbeitung des Objekts entsprechend meinem (Identifikations-)Interesse. Der Behauptungstrieb wird im *Dienste* des identifikatorisch bestimmten Interesses mobil. — Das ist nicht anders, wenn nun dies Identifikationsinteresse seinerseits unter dem Zeichen des Geistes steht, wenn es also ästhetisches Interesse ist. Erst aus diesem Gefühlskomplex wird nun das *Tun*, der Fortgang des Handelns, verständlich, wie es uns in der Regel am ästhetisch interessierten Subjekt auffällt, und wie es deshalb gewöhnlich als ästhetisches Handeln schlechthin bezeichnet wird.

Die nächste Folge des so beschaffenen ästhetischen Gefühls *kann* Beurteilung und Bewertung des Objekts unter ästhetischem Gesichtspunkte sein, also unter dem Kriterium der Schönheit, d. h. der Symbolkraft. Die Wissensphase wird aber über dies ästhetische Urteil hinaus zum ästhetischen *Plane* im engeren Sinn drängen, mit Einschluß der Zielsetzung, kurz: zur ästhetischen *Phantasie*. Die Tat selbst, als Endphase des Prozesses, wird die Realisation dieser Phantasie in der Objekt-*Gestaltung* bedeuten. Selbstverständlich erfolgt die Gestaltung im ästhetischen und nicht im sittlichen Sinne; sie ist *Formung*, d. h.

Digitized by Google

Schaffung des (vollkommenen) *Symbols* der Idee. Nicht, wie die sittliche Arbeit, Schaffung eines die ideale Wirklichkeit mit *konstituierenden*, sondern Schaffung eines sie *symbolisierenden* Objekts.

Die ästhetische Phantasie kann aber, kraft der unendlich gerichteten Sehnsucht, weiter gehen als jede Realisationsmöglichkeit am gegebenen Objekt; ja sie geht im Grunde, wenn sie *rein* geistige Phantasie ist, immer weiter, — da nie ein Einzelnes *reiner* Ausdruck der Form sein kann. Dann hat das reale Objekt, das „die Phantasie anregte", nur mehr die Bedeutung des Anlasses und kommt, gerade wenn etwa in der Phantasiebildung selber die geistige Energie — was sehr wohl möglich ist — zunimmt, als Bearbeitungsobjekt kaum mehr in Betracht: das Ziel ist weit über das an diesem Objekt zu Realisierende hinaus gesteckt. Die so gesteigerte Phantasie bedeutet das, was wir erst im engeren Sinne die ästhetische *Konzeption* oder die ästhetische („künstlerische") Idee nennen: die Konzeption des freien *Kunstwerks*. Zu ihrer Entstehung ist nicht einmal ein *besonderer* objektiver (äußerer) Anlaß notwendig: der ästhetisch Sehnsüchtige trägt so viele Elemente der „Anregung" in sich, daß es nur noch der „guten Stunde" (d. h. der phantasiekräftigen Konzentration) bedarf, um die Idee „herausspringen" zu lassen. Auch können alle Anregungen dazu völlig *unbewußt* sein. Es ließe sich zeigen, daß die Objektbewußtheit wie auch die Selbstbewußtheit gerade für die ästhetische Konzeption und dann das ästhetische Schaffen sogar eher hinderlich ist, im relativen Gegensatz zum sittlichen Handeln; Bewußtheit ist eben immer Bemächtigung und als solche jeder identifikatorischen Einstellung relativ fremd; doch kann das hier nicht weiter verfolgt werden.

Eine zweite Nebenbemerkung soll hier ebenfalls nur im Sinne einer Andeutung eingefügt werden. Das ästhetische Verhalten hat, wie man aus dem oben Ausgeführten leicht begreifen wird, eine besondere „Affinität" gerade zur Phantasie. Wie das sittliche Verhalten sich durch Steigerung der Energie in der *Tat* auszuzeichnen pflegt und das religiöse Verhalten seinen stärksten Ausdruck in seiner Gefühlsphase findet. Diese, hier nicht näher zu verfolgende, Tatsache hat wohl wesentlich dazu beigetragen, das *Wesen* des Religiösen im Gefühl, das des Sittlichen in der Tat einerseits und, in der Form der Erkenntnis, im Urteil andererseits, dasjenige des Aesthetischen in der Phantasie zu suchen. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß in jeder dieser geistigen Modifikationen *alle* Phasen des Handlungsverlaufs ergriffen werden, wenn auch wohl mit verschiedener Energiebetonung. Im übrigen ist zu vergleichen, was früher über die Vereinseitigung oder

Digitized by Google

Fixation der geistigen Energie an bestimmte Phasen gesagt worden ist.

Die Konzeption relativ reiner oder „starker" ästhetischer Idee setzt natürlich eine verhältnismäßige „Stärke der Phantasie" überhaupt voraus, d. h. eine relativ große spezifische Energie der Phantasiephase. Sie ist (nach der Stärke des ästhetischen Erlebens und dann des ästhetischen Fühlens, kurz: der ästhetischen Geistigkeit überhaupt) das, was den *Künstler* auszeichnet. Der Phantasieschwache wird noch ästhetisch fühlen und ästhetisch urteilen können, wenn in ihm überhaupt die *ästhetische* Geistigkeit lebt, aber er wird nicht zur ästhetischen *Gestaltung* fähig sein, für welche die starke Phantasie Voraussetzung ist.

Entsprechend der Stärke der Phantasie (von der ihre ästhetische *Reinheit* zu unterscheiden ist, obwohl zwischen beiden Eigenschaften Zusammenhänge bestehen) — und entsprechend ihrer größeren oder geringeren „Entfernung" vom ästhetischen Objekt, das den Anlaß bot, wird nun die Tatphase selbst ausfallen: die ästhetische *Gestaltung*, die nun eben *künstlerische* Gestaltung ist, weil die gestaltende Seite des ästhetischen Verhaltens gerade das ist, was den Künstler charakterisiert. Und entsprechend wird auch die Art des *Gebildes* dieser Tat, die Art des Kunstwerks, ausfallen. Mehr als Hinweise wollen wir auch hier nicht geben.

Die stärkste Anlehnung an das symbolbedeutsame Objekt, die aber zugleich ein starkes ästhetisches Befriedigtsein von ihm oder eine geringe Phantasiekraft voraussetzt, ist dort vorhanden, wo die ganze Tat in der *Erhaltung* des Objekts besteht (Typus Sammler, ästhetischer „Genießer", — wenn diese Ausdrücke nicht auch noch bestimmte Trübungen der Geistigkeit meinten). — Die eigentliche ästhetische Tat aber beginnt erst dort, wo *Umbildung* des Objekts gesucht wird, unter größerem oder geringerem Anschluß an die Realität. Die weiteste Entfernung vom Objekt repräsentiert das „freie" Kunstwerk, und hier wieder dasjenige, das, gerade um möglichst geringe Realitätsbeziehungen und damit auch wohl möglichst geringe Trübungsgelegenheiten („Stoff"!) aufkommen zu lassen, sozusagen alle Brücken zum realen Anlaß (zu „Wirklichkeitsformen") abgebrochen hat und reiner „Ausdruck" der unbeschränkten Phantasie oder Sehnsucht sein will. Es „verwertet" dann möglichst keine Formen, die schon an sich ästhetische Bedeutung, namentlich aber *andere* als ästhetische Bedeutung haben könnten.

Wie die Konzeption verhältnismäßig hohe Energie des Phantasierens, so setzt die ästhetische Tat große Kraft des *Tuns*, der peri-

Digitized by Google

pheren Aeußerung voraus, Arbeitskraft einerseits und Geschick andererseits. Diese Dinge sind es, die den *werkschaffenden* Künstler vor dem „phantasierenden" Künstler auszeichnen.

Als Kunstwerk ist das Gebilde der ästhetischen Tat zunächst nichts anderes als ein neues und — im Idealfall — reines und starkes *Symbol* der Form selbst. Reiner und stärker als alle „realen Objekte" (die „schöne Natur"). Aesthetisch bedeutsam ist es auch nur, *sofern* es Symbol ist, also selbstverständlich nur nach seinen *formalen* Qualitäten und nicht etwa nach dem „Stoff" oder auch nach den subjektiven Interessen und Vorlieben zu gewissen Objekten, die etwa aus der Stoffwahl ersichtlich sind. Also jedenfalls auch gerade nicht nach den Trieben oder Affekten, die im Stoffe oder sogar in der Art der Bearbeitung mit zum Ausdruck kommen. Wenn schon das ästhetisch stumpfe „Publikum" oder der rein auf Triebe und subjektive Interessen eingestellte Psychologe das Kunstwerk wesentlich gerade *daraufhin* anschauen.

Allein diese rein ästhetische Bedeutung hat das Kunstwerk eben nur sofern es Kunstwerk und nichts anderes sein will. Sobald z. B. der Bildner das Werk der Oeffentlichkeit *darbietet*, gewinnt es eine andere Bedeutung, die mit der ästhetischen nur indirekt etwas zu tun hat. Sehen wir ab von allen sonst möglichen Motiven solcher Darbietung, so bedeutet sie doch immer eine *Mitteilung*. Und die Mitteilung steht, wenn wir eben subjektive Motive außer acht lassen, unter ihrerseits geistigem Gesichtspunkt. Dann kann sie aber nicht andere als *sittliche* Bedeutung haben. Denn jede Mitteilung ist für ihr Subjekt wie namentlich für ihr Objekt eine Form der Vergeistigung der Realität. Der Oeffentlichkeit gegenüber ist sie ein Hinstellen des reinen Symbols, mit dem Sinn: die Augen für das Symbolisierte zu öffnen. Das ist pädagogische Absicht, im weiteren Sinn des Wortes. Nicht *sittliche* Vergeistigung braucht ja, direkt wenigstens, gesucht zu werden. Auch wo Schärfung des ästhetischen Blickes das Ziel oder die Wirkung ist, bedeutet die Darbietung doch eben eine „Erbauung", eine Hinlenkung auf das Ewige, Absolute. Das dargebotene Werk tut einfach die Wirkung jeder symbolkräftigen Realität, nur soll es sie stärker tun als das „zufällig Schöne". Und auf Individuen mit wesentlich sittlicher und nicht wesentlich ästhetischer „Begabung" wird es eben doch, *durch* seine Symbolkraft, gerade im versittlichenden Sinne wirken. Jedenfalls liegt in der Darbietung die Erfüllung einer *Pflicht* gegenüber den anderen, und eben deshalb hat sie sittliche Bedeutung, auch wo sie in der Absicht *ästhetischer* „Erbauung" geschieht. Es liegt darin die Verantwortung des Künst-

Digitized by Google

lers, der vor das Publikum tritt. — Im sozialen Verbande jedenfalls hat „die Kunst" außer ihrer ästhetischen sicher eine Gemeinschaftsbedeutung und eben insofern schon auch einen sittlichen Ort.

Wenn sich die religiöse, die sittliche und die ästhetische Geistigkeit je nach den Phasen des Verhaltens in der angedeuteten Weise modifizieren, so ließen sich nun selbstverständlich andersartige Modifikationsformen je nach der *Objektart*, dem das Verhalten gilt, aufstellen. Nicht zwar für die religiöse Seite der Geistigkeit, weil hier das Objekt keine Rolle spielt; die religiöse Hingabe wird ja, sobald das Interesse sich einem Objekt zuwendet, zum ästhetischen oder sittlichen Verhalten. Aber innerhalb dieser beiden objektbezogenen Arten der Geistigkeit muß das Objekt eine modifizierende Rolle spielen, weil das Individuum an es, das Objekt, kraft der einen oder anderen Triebeinstellung gebunden ist. Eben darum aber müssen die objektbedingten Sonderformen der Sittlichkeit und des ästhetischen Lebens den objektbestimmten Modifikationen des *Trieb*-Lebens entsprechen, wie sie im 5. Kap. dargestellt worden sind, und wir brauchen hier nicht besonders darauf einzutreten. Denn auch wenn die über dem triebbestimmten Einzelinteresse stehende geistige Richtung dem Verhalten seinen geistigen Stempel aufdrückt, so ist jenes Interesse doch eben Triebinteresse und also nach den objektbedingten Möglichkeiten modifiziert. Nur daß nun eben diese Modifikationen vergeistigt sind. So wird z. B. der geschlechtliche Eros unter geistiger Führung geschlechtlicher Eros bleiben; aber er ist vergeistigte (oder im Dienst geistiger Ziele stehende) Geschlechtlichkeit. — Für die objektbestimmten Modifikationen speziell des ästhetischen Verhaltens ist zu beachten, daß hier das Objekt stets einerseits Symbol und andererseits — in der schaffenden Phase — Stoff der phantasiegemäßen Gestaltung ist. So können die „Künste", als die Arten der Stoffgestaltung, außer nach formalen (im eigentlichen Sinne ästhetischen) auch nach „stofflichen" Gesichtspunkten eingeteilt werden: nach der Art der Objekte, an denen oder mit denen die Gestaltung des Werkes vorgenommen wird. Eingeschlossen z. B. den „eigenen Leib" des Künstlers, d. h. sein nach außen gerichteter Ausdruck, sofern dieser selbst zum Symbol geformt und so zum Kunstwerk wird (Tanz, Mimik).

Damit sind die individualpsychologischen Wurzeln aller Kultur und aller Kulturarten, wenigstens in den wesentlichen Merkmalen, in der individuellen Geistigkeit aufgezeigt und zugleich *einheitlich* verstanden. Alle *religiöse* Kultur wurzelt im geistigen Urerleben und der damit zusammenhängenden frommen Hingebung des Einzelnen an die autoritative, transzendente Idee. Sofern das Individuum

Digitized by Google

mit dieser Hingegebenheit, also als frommes, mit irgendeiner Realität in Auseinandersetzung tritt, wird seine geistige Bestimmtheit zum ästhetischen oder zum sittlichen Verhalten. Beide sind Auswirkungen der Pietas, des unbedingten Gehorsams. Sittlichkeit und ästhetisches Verhalten sind also wohl etwas anderes als Frömmigkeit selbst; aber sie ruhen beide in der Frömmigkeit, ja sie tragen in sich die religiöse Bestimmtheit. *Alles* geistige Verhalten ist als solches fromm, mag es daneben (oder besser: innerhalb der Frömmigkeit) ethisch oder ästhetisch sein. Das „religiöse Moment" in beiden Auseinandersetzungsarten ist gerade die Hingabe an das Absolute, sei es in der Gestaltung zur geistigen Wirklichkeit selbst oder zum Symbol der vollkommenen Realität und damit der Idee in ihrer Wirklichkeitsform.

So kann auch Frömmigkeit ihrerseits im Realitätsverhalten sich nicht anders ausdrücken denn als Sittlichkeit oder als ästhetisches Gefühl und ästhetisches Handeln. Wo Frömmigkeit ist, da *muß* (da ja das Leben stets in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit besteht) Sittlichkeit oder ästhetisches Verhalten sein; und wo diese beiden sind, da ist immer Frömmigkeit. Frömmigkeit ist einfach die „formale", jene beiden Auseinandersetzungsweisen sind die materiale Seite der Geistigkeit, „Form" als grundsätzliche Hingebung an die Idee, „Material" als triebbestimmtes, objektgerichtetes Interesse verstanden.

Die Tatsache des *Kultus*, als der unmittelbaren religiösen Ergebenheitsbezeugung, spricht nicht dagegen. Denn auch die kultische Handlung hat, wie wir schon sahen, ein reales Objekt, sei dieses das eigene Ich, dem der kultische Ausdruck als „Entlastung" und zugleich als vorläufiges Gelöbnis künftiger (sittlicher oder ästhetischer) Handlung gilt — vgl. dazu 2. Kap., „Ausdruckshandlung" — sei es dasjenige Objekt, welches zum Anlaß des religiösen Erlebnisses wurde und dem nun, als dem göttlichen Symbol, die kultische Handlung gilt. Eben deshalb hat auch jede Kulthandlung ästhetische oder ethische Färbung. Ethische dann, wenn sie Gelöbnis sittlicher Tat oder innere „Entlastung" ist (zum Zwecke der Freiheit für die Hinwendung auf die „Arbeit des Tages"), ästhetische in dem Fall, daß sie entweder Gelöbnis ästhetischen Verhaltens oder selber schon ästhetische Tat ist: *geformter* Ausdruck, in welchem die Pietas bereits, in ästhetischem Sinne, als Gestaltung der eigenen Ausdrucksfähigkeit wirksam wird (religiöser Tanz, Gesang, — religiöse Kunst im engeren Sinne des zu Kultzwecken *dargebrachten* Kunstwerks).

Aber von einer anderen Tatsachengruppe her könnte wohl, anscheinend mit mehr Recht, Einspruch gegen die Richtigkeit des dar-

Digitized by Google

gestellten Zusammenhangs zwischen Frömmigkeit, Sittlichkeit und ästhetischem Verhalten Widerspruch erhoben werden. Man wird darauf hinweisen, daß es doch irreligiöse Künstler und nicht weniger sittlich „hochstehende" Persönlichkeiten ohne religiöse Bestimmtheit gebe, und daß andererseits ausgesprochen fromme Individuen nicht immer ein ausgesprochenes ästhetisches oder sittliches Verhalten zeigen. Ganz besonders scheint zwischen „Religion und Kunst" oft geradezu ein gespanntes Verhältnis zu bestehen. Aber auch die Unabhängigkeit sittlichen Verhaltens von der Frömmigkeit wird immer wieder mit Nachdruck hervorgehoben. — Es sollte eigentlich nach unseren bisherigen Ausführungen nicht nötig sein, noch besonders auf diese Einwände einzutreten; wir wollen es trotzdem in Kürze tun.

Zunächst ist an den soeben angedeuteten Irrtümern — denn auf Irrtümern beruhen alle diese Einwände — sehr oft die simple Verwechslung der Frömmigkeit entweder mit einer *getrübten* Frömmigkeit überhaupt oder mit einer historisch-empirisch bedingten Religionsform schuld. Zwischen relativ unreiner Frömmigkeit einerseits und relativ reinem ästhetischem oder sittlichem Empfinden muß natürlich eine Spannung bestehen. Aber sie ist nicht Gegensatz zwischen *Frömmigkeit* und einer jener objektzugewandten Kulturformen. Vielmehr besteht die Spannung gerade zwischen der *Trübung* in der getrübten Frömmigkeit und der (größeren) Reinheit der im reineren ethischen oder ästhetischen Empfinden investierten Frömmigkeit; es steht einfach reinere gegen unreinere Frömmigkeit. Ganz dasselbe ist der Fall, wo ein empirischer Gegensatz zwischen relativ reiner Frömmigkeit und relativ getrübter oder kompromittierter Ethizität oder Aesthetizität vorliegt. Auch hier stehen nicht die letzteren Arten des geistigen Lebens als solche im Gegensatz zur Frömmigkeit als solcher, sondern es steht Reinheit gegen Trübung. Und immer, wo Sittlichkeit oder ästhetisches Empfinden mit Frömmigkeit oder Religion im Zwiespalt sind, handelt es sich um einen dieser Fälle, — was im Einzelnen hier natürlich nicht gezeigt werden kann. Wenn aber z. B. religiös bedingter „Bildersturm" vorkommt, so sollte klar sein, daß hier (falls der Sturm wirklich *religiös* bedingt ist) der Kampf nicht den Bildern oder der Kunst gilt, sondern einer (vielleicht vermeintlichen, vielleicht wirklichen) Trübung der Religiosität (z. B. Verwechslung und Vermischung von Gott und realem Symbol). Doch kann natürlich auch *sittliche* Bestimmtheit die Triebfeder sein: Sittlichkeit steht immer, wie wir wissen, in relativem (aber nicht geistigem, sondern triebbestimmtem) Gegensatz zum ästhetischen

Digitized by Google

Verhalten. Der Gegensatz kann aber geistige Bedeutung gewinnen, wenn ästhetische *Vereinseitigung* (s. unten) der sittlichen Kulturforderung hemmend in den Weg tritt. — Was von getrübter Religiosität und von reinerer Religiosität im Kampf mit Sittlichkeit oder Aesthetizität gilt, das gilt auch grundsätzlich von jeder empirischen Religionsform: sie ist oder repräsentiert zunächst niemals absolute Frömmigkeit (Frömmigkeit selbst), sondern ist stets mehr oder weniger getrübt. Und deshalb geht der Kampf, wo er vorhanden ist, nicht zwischen Frömmigkeit und jenen Modifikationen der Geistigkeit als solchen, sondern zwischen (relativer) Reinheit und (relativer) Trübung.

Was insbesondere die behauptete Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion betrifft, so liegt auch hier dieselbe prinzipielle Verwechslung vor. *Alle* Sittlichkeit ist fromm, gerade sofern und soweit sie wirkliche Sittlichkeit ist. Aber sie kann gerade insofern in relativem Gegensatz zu einer in dieser oder jener Weise getrübten Frömmigkeit oder also zu einer „historischen" Religionsform stehen, wie andererseits ein Gegensatz von reiner Religion zu trüber Sittlichkeit besteht. Von den mannigfachen Möglichkeiten der Verwechslung der reinen Formen mit getrübten Realitäten (auf Seite der realen Frömmigkeit wie der realen Sittlichkeit) legt z. B. der Kampf der „Moralpädagogik" gegen die religiöse Erziehung oder umgekehrt ein beredtes Zeugnis ab. — Indessen ist es ja auch möglich, daß am realen Gegensatz zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit (oder auch Aesthetizität) nicht der verschiedene Reinheits-*Grad* der kämpfenden Mächte, sondern einfach die verschiedene *Art der Trübung* auf der einen und der anderen Seite schuld ist. So oder so liegt der Gegensatz nicht in der „Sache", sondern in der Verzerrung der reinen Formen begründet.

Indessen ist das nicht alles, was zu jenen Einwänden zu sagen ist (auch das Gesagte ist übrigens nicht erschöpfend, sondern nur grundsätzlich und hinweisend gemeint). Vielmehr kann die Tatsache z. B. des „irreligiösen Künstlers" oder der unfrommen sittlichen Persönlichkeit oder des ästhetisch oder moralisch schwachen Frommen auch anders begründet sein. Bisher sprachen wir nur von Fällen, in denen die behaupteten Gegensätze nur scheinbare Gegensätze waren; der Schein entstand durch Verwechslung der empirischen Verzerrung mit der Sache selbst. Aber es gibt nun auch wirkliche wenn nicht Gegensätzlichkeit, so doch Getrenntheit von Religiosität einerseits und ästhetischer oder ethischer Bestimmtheit andererseits. Sie ist in konstitutioneller oder erworbener *Vereinseitigung* der Persönlichkeit bzw. ihrer Fähigkeiten begründet.

Digitized by Google

Wie es möglich ist, daß ein geistig bestimmtes Individuum nicht ästhetisch und ethisch in gleicher Weise befähigt ist, sondern wesentlich nur nach der einen oder nach der anderen Seite seine Geistigkeit wirksam werden lassen kann, so kann es auch vorkommen, daß der einzelne Mensch relativ starken und reinen religiösen Erlebens fähig ist, ohne doch die darin liegende oder daraus folgende Hingabe in der Auseinandersetzung mit realen Objekten in einiger Stärke realisieren zu können. (Seine so beschaffene Schwäche wird sich am ehesten oder doch am deutlichsten in der Phase der Tat zeigen.) Er ist, wie wir sagen, einseitig religiös. — Umgekehrt ist es möglich, daß das religiöse Erleben als solches nicht sehr ausgeprägt ist, daß aber gerade in der ethischen oder ästhetischen Auseinandersetzung mit dem Objekt die geistige Energie zunimmt, so daß das Individuum stärker ästhetisch (oder sittlich) als religiös ist. Dann liegt die umgekehrte Vereinseitigung vor (Fall des „irreligiösen" Künstlers oder der irreligiösen sittlichen Persönlichkeit).

Man sieht ohne weiteres (worauf wir ja auch schon bei Besprechung der geistigen Trübungen aufmerksam gemacht haben), daß alle derartigen Vereinseitigungen nichts anderes bedeuten als relative Geistesschwäche an diesem oder jenem „Ort". So daß auch all jene „Getrenntheit" oder scheinbare Unabhängigkeit des ästhetisch-ethischen und des religiösen Lebens eben nicht die Sache selbst, sondern ihr trübes empirisches Vorkommen betrifft. Aber es ist außerdem folgendes zu beachten. Wenn der Künstler *Künstler* ist, so ist er *in* seiner künstlerischen Tätigkeit genau in dem Maße fromm, wie er eben ästhetisch rein ist. (Dasselbe gilt mutatis mutandis von der sittlichen Persönlichkeit.) Ist er zugleich „irreligiös", so kann sich daher diese Taxation mit *Recht* nur auf die Stärke oder Reinheit religiösen *Erlebens*, nicht auf diejenige seiner frommen Hingabe, die in seinem *ästhetischen* Verhalten liegt, beziehen. Analog ist der „einseitig Religiöse" derjenige, dessen größte geistige Energie sich in jenem inneren Urerlebnis entfaltet, dann aber nachläßt. Ist er dagegen wirklich *fromm*, im Sinne dauernder Hingegebenheit, so *muß* sich diese Frömmigkeit in seinem Objektverhalten, also in ästhetischer oder sittlicher Betätigung zeigen, und zwar eben in dem Maße und in der Reinheit, die seine über das religiöse Erlebnis hinaus andauernde Frömmigkeit besitzt. Unästhetisches oder unsittliches Verhalten beweist also zwar nichts gegen das Vorhandensein religiöser Einzelerlebnisse, wohl aber gegen das Vorhandensein dauernder Frömmigkeit. *Insofern* kommt jene „Getrenntheit" nicht vor. — In allen Fällen wird gründliche Beobachtung und sachliches Denken den Schein zu zerstören

Digitized by Google

imstande sein, als gehörten Frömmigkeit und ästhetische oder sittliche Geistigkeit nicht zusammen, als bildeten sie sogar einen Gegensatz.

Damit wollen wir diese allgemeinpsychologische Analyse der Geistigkeit beschließen, zugleich die Analyse der menschlichen Interessen überhaupt, wie sie in Geist und Trieb oder besser: in Geist und Ungeist sich zusammenfassen lassen. Es ist zu zeigen versucht worden, wie die Interessen des Menschen im Lebensinteresse selbst und also im universalen Interesse, dem „*Inhalt*" des Lebens überhaupt, begründet sind. Nur eines kurzen Hinweises bedarf es, um bewußt zu machen, daß aus diesem Interessengehalt heraus, aus dem Inhalt des Lebens, auch die Lebens-*Formen* gebildet sind, welchen der erste Teil dieser Arbeit galt. Im einzelnen ist dies da und dort ausdrücklich gezeigt worden (Individuation und Individuum, relative Beharrungstendenz und Festlegung, relative Veränderungstendenz und Handlung wie Entwicklung, Einheitsprinzip und Zusammenhang, Organisation, usw.), im allgemeinen folgt die Abhängigkeit aller Lebensform vom Lebensinteresse aus der einfachen Ueberlegung, daß im Universum, wie es *ist* (also auch in allen seinen Lebensformen) das universale Interesse seine restlose Realisation, seinen ungehemmten Ausdruck findet, und daß andererseits nichts (auch keine Lebensform) real sein kann, was nicht im Interesse des Universums läge. So haben wir nicht nötig, besonders darauf hinzuweisen, daß, wenn der erste Teil die Hauptformen *beschrieb*, doch erst der zweite Teil den Schlüssel zu ihrem letzten *Verständnis* liefert.

Eine allgemeine Bemerkung sei aber zum Schlusse noch gestattet. Unsere Betrachtungen standen von Anfang bis zum Ende unter *psychologischen* Gesichtspunkten und kannten keine andere Rücksicht als die der Wahrheit im Sinne psychologischer Wissenschaft. Wenn das psychologische Denken uns über den Umkreis des sonst wohl in der Psychologie Vorkommenden hinausgeführt hat, z. B. zu universalen Begriffen, so möchten wir bitten zu beachten, daß es trotzdem *psychologisches* Denken gewesen ist. Keine Philosophie, keine Erkenntnistheorie, keine Spekulation, keine Metaphysik, wenn darunter etwas verstanden wird, was den Bereich empirisch-wissenschaftlichen Denkens überschreitet. Niemand wird der Physik Spekulation oder Metaphysik „vorwerfen", wenn sie die Einzelerscheinungen aus universalen Eigenschaften oder Gesetzen zu erklären sucht. Wir nehmen für uns dieselbe Zubilligung reiner wissenschaftlicher Empiri-

Digitized by Google

zität in Anspruch, wenn wir die *seelischen* Einzelphänomene aus dem *psychologisch* aufgefaßten Universum zu verstehen suchten. Empirische Wissenschaftlichkeit erschöpft sich nicht im Registrieren einzelner Erfahrungsgegebenheiten, sondern *verlangt* das Denken, und zwar das universale Denken.

Ebenso bestimmt bitten wir um Beachtung des nicht-philosophischen Charakters dieser Arbeit in anderer Hinsicht, — wenn man nämlich unter Philosophie *Wertwissenschaft* versteht (wozu auch die philosophische Erkenntniskritik gehört). Wir haben vom *Geist* gesprochen, gewiß, und es könnte dem oberflächlichen Blick scheinen, als ob damit schon die philosophische Sphäre beschritten sei. Aber es ist nicht so. Wenn wir vom Geiste sprachen, so meinten wir damit deutlich eine empirische Größe, die wir rein als solche behandelt haben. Wir mußten betonen, der empirischen Wahrheit entsprechend, daß der menschliche Geist objektive Werte setzt oder vielmehr anerkennt, Werte, die über alle Wirklichkeit hinausreichen. Aber nirgends haben wir mehr gesagt als dieses: *daß* der Mensch solche Werte glaubt, und daß sie *für diesen Glauben* absolute Werte sind. Das *Recht* dieses Glaubens haben wir weder untersucht noch auch nur zum Problem gemacht; das aber wäre erst philosophische Betrachtung. Ebensowenig haben wir je versucht, eine — etwa von uns vertretene — absolute Geltung der geistigen Norm, im Sinne des Zurechtbestehens dieser Geltung, aus der psychologischen Tatsache abzuleiten (zu begründen), daß sie vom Menschen kraft seiner Geistigkeit als absolut geltende geglaubt wird. Sonst hätten wir uns des *Psychologismus* schuldig gemacht, eines Fehlers, der für die Reinheit der empirischen Psychologie ebenso fatal ist wie für diejenige der Philosophie. Man kann nicht psychologistisch denken, wenn man *psychologisch* denkt.

Digitized by Google